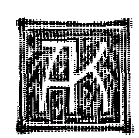
Eduard von Hartmanns

Ausgewählte Werke

Band I

Zweite Abteilung:

Das Grundproblem der Erkenntnistheorie



Alfred Kröner Verlag in Leipzig

1914

Das Grundproblem der Erkenntnistheorie

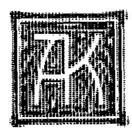
Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte

Von

Eduard von Hartmann

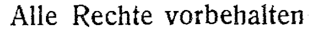
Zweite Auflage

Mit hinterlassenen Aufzeichnungen des Verfassers aus (
Rückblick auf meine fünfundzwanzigjährige Schrift



Alfred Kröner Verlag in Leipzig

1914




Druck
der Spamerschen
Buchdruckerei in Leipzig.

Vorwort zur 1. Auflage.

Die nachstehende Schrift schließt sich als zweiter, systematischer Teil an meine „Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus“ an und stellt eine Phänomenologie des erkennenden Bewußtseins mit bezug auf das Grundproblem der Erkenntnistheorie dar. Nachdem ich mich in der „Kritischen Grundlegung“ mit Kant und Schopenhauer, in ausführlichen kritischen Analysen mit Lotze, Kirchmann und Lange und in kleineren Aufsätzen*) mit Volkelt, Biedermann, Lipsius, A. Dorner auseinandergesetzt habe, konnte ich in den nachfolgenden Darlegungen von namentlicher Berücksichtigung anderer Philosophen füglich Abstand nehmen und mir erlauben, den Gegenstand ganz so zu entwickeln, wie er sich meinem individuellen Denken darstellt. Eine durchgeführte Erkenntnistheorie zu geben, lag nicht in meiner Absicht; betreffs der Methodologie und Sprachphilosophie kann ich auf anderweitige Spezialstudien verweisen**), und die Logik ist neuerdings so viel bearbeitet worden, daß dem Bedürfnis mehr als genügt scheint. Es kam mir hier nur darauf an, das Grundproblem der Erkenntnistheorie (d. h. die Frage nach dem Verhältnis des Bewußtseins zum Daseienden) durch eine möglichst voraussetzungslose Darstellung, die auch für den denkenden Anfänger leicht verständlich sein soll, zu erledigen und dadurch größere Klarheit über die vielumstrittenen Grundlagen der gesamten menschlichen Erkenntnis zu verbreiten. Ich erfülle damit das im Vorwort zur 3. Auflage der „Kritischen Grundlegung“ S. VII—VIII gegebene Versprechen. Da die Kapitel B VII und VIII der „Phil. d. Unbew.“ bereits im Jahre 1865 geschrieben sind und seitdem unausgesetzt Kundgebungen über das Erkenntnisproblem von mir erschienen sind, so darf ich wohl sagen, daß die vorliegende Arbeit das Ergebnis einer etwa dreißigjährigen Beschäftigung mit dem Gegenstande ist. Wenn meine Grundansicht in diesem Zeitraum eines Menschenalters sich wesentlich gleich geblieben ist, so hat sie sich doch inzwischen in sich geklärt und befestigt. Ich verdanke dies nicht zum wenigsten der fortgesetzten Beschäftigung mit der erkenntnistheoretischen Literatur dieses Zeitalters, wenngleich die An-

---

*) „Phil. Fragen der Gegenwart“ Nr. XI; „Krit. Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart“ Nr. VII; „Die Krisis des Christentums“ Nr. III.

**) „Phil. Fragen der Gegenwart“ Nr. XII; „Krit. Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart“ Nr. VI u. VIII, u. die Schrift: „Über die dialektische Methode“.

regungen, die diese mir gewährt hat, überwiegend negativer Art waren.

In terminologischer Hinsicht bemerke ich, daß „immanent" hier nur bedeutet: innerhalb der Sphäre meines Bewußtseins belegen, „transzendent": jenseits der Sphäre meines Bewußtseins belegen, „transzendental": auf ein Transzendentes bezogen, also „transzendentale Idealität oder Realität": Idealität oder Realität des Immanenten in transzendentaler Hinsicht oder in bezug auf das Transzendente genommen. (Vgl. die „Terminologischen Vorbemerkungen" in der „Kritischen Grundlegung" 3. Aufl. S. 8 ff.)

Berlin-Lichterfelde, im September 1889.

Eduard von Hartmann.

Vorwort der Herausgeberin zur 2. Auflage.

Hiermit übergebe ich die zweite Auflage des „Grundproblems der Erkenntnistheorie" mit allen den Zusätzen, die ich in dem Handexemplar meines Gatten vorgefunden habe, der Öffentlichkeit, indem ich einen Aufsatz beifüge, den ich nach dem Tode Hartmanns 1906 in den „Preußischen Jahrbüchern" herausgegeben habe. Hartmann hatte ihn mir schon im Jahre 1894 übergeben mit dem Auftrag, ihn, wenn ich es angezeigt hielte, nach seinem Tode zu veröffentlichen. Da sich nun nirgends in den Werken so ergreifende Worte über die persönliche Stellung des Philosophen zu der ihm gewordenen Aufgabe finden wie in den Schlußworten dieses Aufsatzes, so glaube ich berechtigt zu sein, ihn der Vergessenheit zu entziehen.

Die überwiegend sich dem transzendentalen Idealismus zuneigende Richtung der letzten Jahrzehnte ließ die Stimme eines Denkers, der keinen Lehrstuhl hatte, von dem aus er hätte Schule machen können, fast ungehört verhallen. Jetzt aber wage ich die Hoffnung zu fassen, daß die Zeit nicht mehr fern ist, die dem Hartmannschen Denken die Beachtung zollen wird, die ein so klarer und immer auf das Ganze gerichteter Forscher selbst in Deutschland, wo man die einheimischen Größen, wenn sie durch kein staatliches Amt den offiziellen Prägestempel ihres Werts erhalten haben, leicht über den ausländischen Größen übersieht, mit Fug und Recht beanspruchen darf.

Berlin, im März 1914. Alma von Hartmann.

Inhalt.

Rückblick auf meine fünfundzwanzigjährige Schriftstellerlaufbahn

Hinterlassene Aufzeichnungen aus dem Jahre 1894

Zwei verschiedene Richtungen haben sich stets in meinem Inneren gekreuzt: erstens die philosophische Tendenz zu einsamem monologischen Denken und Forschen, die erst in schriftlicher Fixierung der Ergebnisse sich selbst genug tat und zur Klarheit und Bestimmtheit hindurchrang, und zweitens der Wunsch, für mein Volk und die Menschheit etwas zu leisten, zu wirken, zu schaffen. In der Jugend, bevor ich schriftstellerisch an die Öffentlichkeit trat, war natürlich das erste der Drang nach Selbstbelehrung und Selbstförderung, der sich in eifrigem Aufsuchen von Belehrungen und deren innerlicher Verarbeitung erging; aber der Wunsch, mit meiner Selbstförderung auch dem Ganzen zu dienen, stand schon damals im Hintergrund als verstärkender Antrieb. Das Leisten und Wirken habe ich aber immer ganz anders verstanden, als es von Denkern gewöhnlich geschieht, wenn sie überhaupt aus dem Bannkreise eines monologischen Denkens heraustreten. Wie mir jede Ungeduld fernblieb, jede Voreiligkeit, die es nicht abwarten kann, das Geschriebene auch sofort gedruckt zu sehen, so fehlte mir auch jede propagandistische Ader. Ich habe selten Freunde gehabt, mit denen ich mich über die mich bewegenden philosophischen Fragen hätte eingehend unterhalten können; ich habe solche nicht einmal gesucht. Niemals in meinem Leben habe ich das Bedürfnis gehabt, mich aus mir selbst heraus über das, was mich am tiefsten und innersten interessierte, mündlich auszusprechen, obwohl ich der von anderer Seite gegebenen Anregung auch niemals aus dem Wege gegangen bin. Da ich mich für alles interessierte, so fehlte es mir auch ohnehin niemals an Gegenständen gemeinsamen Interesses in der Unterhaltung. Ich war immer der Meinung, daß die wahrhaft spekulative Anlage etwas sehr Seltenes, nur ausnahmsweise Vorkommendes sei, und daß es unter der Würde des Gegenstandes sei, in jemandem ein solches Interesse künstlich großziehen zu wollen. Wo bloße Neugier oder eitle Selbsttäuschung dieses Interesse vorspiegelte,

habe ich mich niemals blenden lassen, sondern bin nur soweit darauf eingegangen, wie die Höflichkeit es erfordert, und habe mit Vorliebe die Frager und Fragerinnen mit Paradoxien, Scherzworten und unbestimmten Andeutungen abgespeist.

Ich hatte von jeher die instinktive Überzeugung, daß man bei persönlicher Wirksamkeit und Propaganda auf philosophischem Gebiete trotz des Einsetzens seiner besten Kräfte fast lauter Enttäuschungen zu erleben pflegt. Wie ich für mich selbst die Belehrung stets in Büchern gesucht und den Weg des Vorlesungenhörens nach den als Primaner an der Berliner Universität gemachten Stichproben verschmäht habe, so war ich ebenso überzeugt, daß auch für andere der rechte Weg in der Lektüre durchdachter Werke und nicht im Hören von Improvisationen oder vorgelesenen Manuskripten zu finden sei, wenigstens sicherlich nicht in der Philosophie. Wie oft habe ich von Professoren die Klage gehört, daß man sich, um den Studenten verständlich zu bleiben, allzu tief hinunterschrauben müsse, daß aus diesem Walde niemals ein Echo herausschalle, und daß man nachher bei den Prüfungen mit bitteren Gefühlen immer wieder die Erfolglosigkeit der Lehrtätigkeit am Maßstab etwas höher gespannter Ansprüche konstatieren müsse. Es hat mich niemals gereizt, diese Erfahrungen an mir selbst zu betätigen. Das beste und durchgearbeitetste, was ich jeweils zu bieten hatte, wußte ich in meinen Werken niedergelegt, und ich liebte es nicht, die Bequemlichkeit derer zu unterstützen, die von mir persönlich die Quintessenz dessen zu hören wünschten, was in diesen Werken drin stünde, um sich deren Lektüre zu ersparen. Auch bei mündlichen und schriftlichen Anfragen, welches meine Ansicht über bestimmte Punkte und Probleme sei, habe ich mich in der Regel damit begnügt, auf die Stellen meiner Werke zu verweisen, in denen meine Ansichten darüber niedergelegt sind. Dagegen bin ich stets freudig bereit gewesen, denen, die meine Werke gelesen hatten, auf das eingehendste Rede und Antwort zu stehen, wenn sie sachgemäße Einwendungen und Bedenken vorbrachten oder über bestimmte Punkte Erörterungen wünschten. Leider haben nur allzu wenige von dieser meiner Bereitwilligkeit Gebrauch gemacht. Die Vereinsmeierei mit ihrer oberflächlichen populären Salbaderei und gespreizten Wichtigtuerei, vermittels deren propagandistisch veranlagte Naturen vor allem ihre Sache persönlich zu fördern bemüht sind, ist mir stets

in der Seele zuwider gewesen. Dagegen war ich stets bemüht, in meinem monologischen Denken die Gegeninstanzen selbst in möglichster Vollständigkeit dialektisch zu Wort kommen zu lassen.

Eben weil ich wußte, daß das wahrhaft philosophische Interesse und die dazugehörige spekulative Anlage nur äußerst spärlich gesät sei, war ich auch gänzlich frei von Illusionen geblieben über den Erfolg, den ich von meiner ersten größeren Veröffentlichung erwarten konnte. Als sich dann dennoch die überraschende Aufnahme herausstellte, die in fünfviertel Jahren zur Erschöpfung der ersten Auflage führte, war mir das äußerst befremdend und bedenklich. Denn ich war der Schopenhauerschen Bemerkung eingedenk, daß das Gute sich nur langsam Bahn brechen und ein rascher Erfolg auch rasch verrauchen müsse. Ich war innerlichst überzeugt, daß das Modewerden meines Erstlingswerks in der ersten Hälfte der 70er Jahre entschieden nicht seinem philosophischen Gehalt, sondern teils seiner Schreibweise, teils einzelnen Abschnitten und Kapiteln zu verdanken sei, die grade nicht immer richtig verstanden wurden, weil sie nicht im Zusammenhange des Ganzen aufgefaßt wurden. Deshalb blendete mich der unvermutete Erfolg gar nicht, entmutigte mich aber auch nicht, da ich überzeugt war, daß der philosophische Gehalt meiner Darlegungen nur sehr allmählich Verständnis und Teilnahme finden könne. Unheimlich blieb mir aber der sensationelle Erfolg doch, weil ich voraussah, daß sich durch ihn eine falsche und einseitige Beurteilung meiner Bestrebungen in der öffentlichen Meinung festsetzen werde, deren Zerstörung durch richtigeres Verständnis ich wohl kaum hoffen durfte, zu erleben.

Dies hat sich denn auch leider bestätigt. Abgesehen von rühmlichen Ausnahmen bemühte man sich an den Universitäten, die „Philosophie des Unbewußten" als ein nicht ernsthaft zu nehmendes dilettantisches Produkt zu ignorieren und zu bespötteln, insbesondere durch beides die Studenten von dieser Lektüre abzuhalten. Wenngleich später infolge meiner übrigen Werke sich allmählich ein gewisser Umschwung vollzogen hat, so ist doch immer noch ein Rest jener verächtlichen und spöttischen Anfangsstimmung zurückgeblieben; sie kleidet sich jetzt in die Form, die Existenz meiner späteren systematischen Werke zu ignorieren und die „Philosophie des Unbewußten" als ein vorübergezogenes und zerplatztes Meteor zu behandeln.

Man hat in akademischen Kreisen den Versuch gemacht, diese Abneigung als eine Reaktion der Philosophie-Professoren auf meine gegen sie gerichteten Angriffe zu entschuldigen; aber dieser Versuch scheitert einfach an der Chronologie. Die erste Veröffentlichung, in der ich kritische Bemerkungen über die akademischen Vertreter der Philosophie machte, war meine Selbstbiographie, die im Januar 1875, also mehr als sechs Jahre nach der „Philosophie des Unbewußten" in der „Gegenwart" erschien. Wer die betreffenden Stellen dieser Selbstbiographie liest, wird zugeben, daß die darin enthaltenen Bemerkungen äußerst maßvoll, milde, sachlich und frei von jedem persönlichen Vorwurf sind. Erst dreieinhalb Jahre später kam ich ein zweites Mal auf den Gegenstand zurück und fügte dann in verschiedenen zerstreuten Aufsätzen noch einige Ergänzungen hinzu. In allen diesen Kundgebungen habe ich es vermieden, den Personen etwas zur Last zu legen, was sich als selbstverständliche Folge aus der Beschaffenheit der Einrichtungen und Verhältnisse ergibt, deren Mängel den Professoren noch besser als mir bekannt sind. Diese Bemerkungen über die Universitäts-Philosophie können deshalb gar nicht „Angriffe gegen die Professoren" genannt werden, und es ist ganz vergeblich, aus ihnen eine Beschönigung ihrer viel älteren, und aus wahrlich sehr durchsichtigen Quellen fließenden Animosität gegen meine Bestrebungen ableiten zu wollen.

Als Hauptgrund habe ich immer hervorgehoben den philosophischen Historismus des Betriebs der Philosophie auf den Universitäten, der sich neuerdings mit Skeptizismus und Agnostizismus verschmolzen hat. Wer Philosophie treibt aus philosophischem Interesse, der treibt sie unwissenschaftlich dilettantisch; wissenschaftlich treibt sie nur derjenige, der sie philologisch-historisch betreibt! Das kann man natürlich nur mit den Werken längst verstorbener Philosophen, nicht mit denen lebender; daraus folgt notwendig, daß der Lebende für den wissenschaftlichen Betrieb der Philosophie nicht existiert, sondern erst gestorben sein muß, um in die Geschichte der Philosophie einzurücken. Die Aufmerksamkeit, die der Lebende auf sich lenkt, ist ein illegitimer Raub an den Rechten der Toten und schließt eine dilettantische Unterordnung des historisch-philologischen Interesses unter das philosophische ein. Jedem Systembildungsversuch eines Lebenden muß das spöttische Achselzucken des Skeptizismus und das überlegene Lächeln des Agnostizismus entgegengesetzt werden, ohne sich auf die Prüfung seiner Behauptungen einzulassen. Erst wenn der Verfasser aufgehört hat, unter den Lebenden zu weilen, und seine Werke aufgehört haben, die Lebenden zu interessieren, erst dann können sie unter Umständen ein würdiger Gegenstand für den wissenschaftlichen Betrieb der Philosophie werden. Sie interessieren dann aber den Philosophie-Professor nicht etwa als Moment der Wahrheit, die es ja gar nicht gibt, sondern als in sich widerspruchsvolle geschichtliche Versuche, der unerreichbaren Wahrheit näher zu kommen, und als solche nur insofern, als sie eine kulturgeschichtliche Bedeutung in ihrer Zeit erlangt, d. h. die Aufmerksamkeit ihrer Zeitgenossen in hervorragendem Maße auf sich gezogen und andere zur Umbildung und Fortbildung angeregt haben. Nur in dem Sinne bieten sie über das historische Interesse hinaus ein philosophisches, daß sie wider Willen Marksteine in der geschichtlichen Selbstzersetzung der Metaphysik und damit Vorbereitungsstufen des philosophischen Agnostizismus sind, der der Weisheit letzten Schluß bildet.

Dieser Standpunkt ist zweifellos ein Produkt des Zeitgeistes, und zwar eine internationale Erscheinung, die deshalb nicht auf eine bloße Reaktion des deutschen Publikums gegen die Überhebung der deutschen Spekulation zurückgeführt werden kann. Die Stimmung des Überdrusses über die Ausschreitungen einer bloß auf sich selbst gestellten Spekulation fand ich bei meinem ersten Auftreten im höchsten Maße entwickelt vor; diese Überdruß-Stimmung gelang es mir eben dadurch zu überwinden, daß ich einen allmählichen induktiven Aufstieg von empirischer Grundlage aus zu spekulativen Resultaten an die Stelle einer reinen, d. h. bodenlosen Spekulation setzte. Aber in der zweiten Hälfte der 70er und 80er Jahre griff die grundsätzliche Verachtung aller metaphysischen Bestrebungen, der negative Dogmatismus unserer Erkenntnisunfähigkeit und die Ablehnung jedes Hinausgehens über die Erfahrung immer mehr um sich, wesentlich genährt durch das Eindringen des französischen Positivismus in englischer Umformung nach Deutschland. Dieser negativ dogmatische Agnostizismus besteht in der festgewurzelten Überzeugung, daß alle Metaphysik *eo ipso* Unsinn sei, daß der Mensch über die Erfahrung hinaus nichts erkennen könne, und daß deshalb alles Streben, über

sie, gleichviel auf welchen Wegen, hinauszugelangen, eine Geistesverirrung vergangener Jahrtausende sei, die wir nun endlich überwunden haben. Gegen diese Zeitströmung ist jede Philosophie ohnmächtig, einfach darum, weil man sich weigert, ihre Beweise auch nur zu prüfen, weil man gar nicht mit sich reden läßt, sondern die Ohren gegen ihre Ausführungen verschließt, und die trotzdem weiter Philosophierenden als rückständige Narren bemitleidet, ohne sie noch ernsthaft zu nehmen.

Nachdem ich mich aus der gegen die „Philosophie des Unbewußten" eröffneten Polemik vergewissert hatte, daß ich von meinen Gegnern nichts mehr zu lernen hatte, war ich zu dem Gefühl einer gewissen Sicherheit gelangt, das mir vor dieser Erprobung vor der öffentlichen Kritik selbstverständlich noch gefehlt hatte. Ich wußte nun, daß ich nichts Wesentliches unbeachtet gelassen hatte, daß ich meine Prinzipien nicht umzubilden, sondern nur mein System auszubauen brauchte. Diese Aufgabe stellte sich mir nun aber auch im Lichte einer sittlichen Verpflichtung dar; wenn mir ein wertvolles Pfund anvertraut war, so durfte ich auch nicht unterlassen, damit zu wuchern, um der Menschheit nach Kräften zu nützen und meine providentielle Mission ohne Rest zu erfüllen. Eitelkeit und Ruhmsucht spielten dabei, wenn ich meine Motive richtig beurteilen kann, keine Rolle. Eitel war ich bis zu einem gewissen Grade in der Jünglingszeit gewesen, als ich wohl Anlagen in mir spürte, aber noch auf keine Leistungen hinweisen konnte. Je mehr sich aber die Anlagen in Leistungen umsetzten, von deren relativem Wert ich durchdrungen war, desto völliger schwand die Eitelkeit. Die Lehre vom Unbewußten sorgte dafür, die Täuschung, als ob ich selbst der Produzent meiner Gedanken sei, zu zerstören und mich Demut zu lehren vor der unpersönlichen Macht, die unbewußt aus mir vermittels der in mich ohne mein Verdienst gelegten Anlagen wirkte. Was ich dazu tun konnte, um aus den gegebenen Anlagen möglichst tüchtige Leistungen entspringen zu lassen, war lediglich der Fleiß, der sich aus dem Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung nährte. Meine ganze Natur war von jeher auf das Sachliche gerichtet, und die Hervorkehrung des Persönlichen in Wissenschaft, Kunst, Religion war mir von jeher antipathisch, am meisten im Personen- und Reliquienkultus der Kirche, Kunst- und Literaturgeschichte. Ich wünschte, wir besäßen von keinem unserer großen Denker, Dichter und Künstler etwas anderes als seine Werke, namenlos wie der „Nibelungen Not" und ohne einen Fingerzeig auf den Urheber, damit alles Gerede über die Personen wegfiele.

Daß es einer so veranlagten Natur auch im eigenen Wirken nicht um die Person, sondern um die Sache zu tun ist, daß ihr der Ruhm nichts und die Tat alles ist, wird man begreiflich finden. Mit dem Mangel an Eitelkeit, mit der Abneigung gegen alle äußeren Ehrungen und persönliche Feiern verträgt sich indes sehr wohl ein sittliches Selbstgefühl der beruflichen Pflichterfüllung und ein wissenschaftliches Selbstgefühl gegenüber besserwissenden Kritikern. Mit dem Mangel an Ruhmsucht verträgt sich ebensowohl der fortdauernde Drang, durch die pflichtmäßige Arbeit auch dem Ganzen zu dienen und den relativen Wert der eigenen Leistungen für die Förderung der Einsicht auch möglichst ausgenutzt zu sehen. Mit der weitestblickenden Geduld für die Zeit der Ausnutzung verträgt sich doch das Bedauern, daß die lebende Generation zum Teil der Förderung verlustig geht, die sie aus den gebotenen Leistungen schöpfen könnte, in denen sie für so viele sie eifrig bewegende Fragen zusammenhängende Antworten findet.

In der Erkenntnistheorie liefen meine Bestrebungen ebenso wie in der Metaphysik dem Agnostizismus zuwider. Hinter einem transzendentalen Realismus, wie ich ihn vertrete, wittern alle übrigen mit Recht eine Brücke zur Metaphysik, und um diese nicht betreten zu müssen, verschmähen sie ungeprüft meine ganze Erkenntnistheorie. Daß diese Brücke zur Metaphysik zugleich die einzig mögliche zur Naturwissenschaft, zur Geschichte und zur praktischen Philosophie ist, das bleibt unbeachtet. Lieber vollen Agnostizismus in jeder Hinsicht, als um der naturwissenschaftlichen Erkenntnis willen auch noch Metaphysik in den Kauf nehmen! So will es der Zeitgeist, der sich allerdings noch immer in dem verblendeten Wahn wiegt, auf dem Boden eines rein immanenten Phänomenalismus naturwissenschaftliche Erkenntnis errichten zu können.

In der Naturphilosophie steht das Interesse der Zeit ungefähr auf dem Gefrierpunkt. Die echten Naturforscher lehnen die Beschäftigung mit naturphilosophischen Fragen als nicht zu ihrem Beruf gehörig ab, die Philosophen aber hüten sich wohlweislich vor Naturphilosophie, teils weil sie ja selbst schon ein Stück Metaphysik ist, teils weil heute eine umfassende Kenntnis der Natur-

wissenschaften zum Betrieb der Naturphilosophie gehört, die den wenigsten Philosophen eigen ist. Insbesondere verpönt ist die Teleologie und alles, was mit diesem Problem zusammenhängt, abgesehen von den Bemühungen, die Entstehung des Zweckmäßigen auf mechanischem Wege nachzuweisen.

Als Ende 1878 meine „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" erschien, war für Ethik schlechterdings kein Interesse vorhanden, deshalb vermochte auch eine ungewöhnlich große Zahl von überaus günstigen Kritiken nicht, dem Buche annähernd solche Verbreitung zu verschaffen, wie die „Philosophie des Unbewußten" sie schon nach einer kleinen Zahl von Rezensionen erlangt hatte. Meine Voraussage im Vorwort, daß das Interesse bald wieder in erhöhtem Maße sich den ethischen Fragen zuwenden werde, weil sie die Grundlage für die Versöhnung der unsere Zeit zerspaltenden Gegensätze bilden, hat sich allerdings dann rasch erfüllt, indem seit Mitte der achtziger Jahre eine ganze Literatur zur Geschichte der Ethik und zur systematischen Moralphilosophie aufschoß, und zu Anfang des neunten Jahrzehnts die „ethische Bewegung" sogar in Vereinen zum Ausdruck gelangte. Aber alle diese Autoren haben keine Beziehung zu meiner kritischen Durchmusterung der gesamten ethischen Prinzipienlehre, obwohl für sie alle doch die Auseinandersetzung mit einer solchen die dringendste Aufgabe gewesen wäre.

Die Gründe hiervon sind verschieden. In England und Amerika, wo meine „Philosophie des Unbewußten" in deutscher wie in englischer Sprache weit verbreitet ist, scheint das „Sittliche Bewußtsein" so gut wie unbekannt geblieben zu sein, so daß z. B. Sidgwick in seiner Geschichte der Ethik mich nur auf Grund der „Philosophie des Unbewußten" behandelt, ohne von meinen ethischen Arbeiten etwas zu ahnen. In Deutschland vereinigt sich die Verachtung aller Metaphysik und Teleologie mit dem Anklammern an den Eudämonismus und mit der Unfähigkeit, einen Standpunkt auch nur nachzudenken, der allem Eudämonismus den Fehdehandschuh hinwirft. Weil meine Ethik in einer teleologischen Metaphysik wurzelt und das Prinzip der sittlichen Autonomie nicht leer formalistisch (wie Kant), sondern in seiner Erfüllung durch den ganzen Reichtum der teleologischen Idee auffaßt (wie Hegel), darum allein schon gilt sie für gerichtet, nämlich als eine rückständige Verirrung, die unter der Kritik ist. Weil sie aber (mit Kant) den Eudämonismus in jeder Gestalt ebenso bekämpft wie die Heteronomie, weil sie der ganzen eudämonistischen seit der Renaissance herrschenden Strömung entgegentritt und den Menschen eudämonistische Resignation als Kehrseite der ethischen Pflichterfüllung und der Mitarbeit am kulturellen Entwickelungsfortschritt zumutet, darum gilt sie für verrückt, und das Stichwort für diese Brandmarkung lautet: „die Ethik des Pessimismus".

Alle die verschiedenen Standpunkte, die neuerdings versucht haben, sich geltend zu machen, stimmen darin überein, daß die Menschheit sittlicher werden müsse, weil dies das einzige Mittel sei, glücklicher zu werden, und es verschlägt dabei nichts, ob man das Ziel der gesteigerten Glückseligkeit in persönlichem Wohlergehen, oder in Volkswohlfahrt, oder in einer Mischung beider, ob man es in dem harmonischen Ausleben der menschlichen Anlagen oder in der Befriedigung eines einzigen sie alle überwuchernden Triebes, ob man diesen Trieb im Erwerbstrieb, im Willen zur Macht, im Erkenntnisdrange, im Selbstgenuß des sittlichen Eigenwertes, im Tatendurst, in quietistischer Kontemplation oder in der Sehnsucht nach asketisch vorbereiteter mystischer Ekstase sucht. Alle diese Standpunkte müssen einig sein gegen den, der eine positive Glückseligkeit in jeder Gestalt für unerreichbar, die Resignation auf solche (d. h. die Selbstverleugnung) für die erste Bedingung der Sittlichkeit, und den pflichtmäßigen Kulturfortschritt der Menschheit für eine Entfernung derselben von dem falschen Glückseligkeitsziel erklärt. Über jeden einzelnen Punkt, der ihr am Herzen liegt, könnte die Popularethik der Gegenwart bei mir Rat und Auskunft in populärer Form finden; aber sie scheut zurück, fürchtend, daß alle meine Spezialauskünfte mit dem antieudämonistischen Gift getränkt sein möchten, und ihr von diesem Gift etwas in der Ader sitzen bleiben könnte. Darum sind sie alle darin einig, mich als ethisch unzurechnungsfähig beiseite zu schieben und nur die Standpunkte in Betracht zu ziehen und untereinander zur Diskussion kommen zu lassen, die wie der Epikureismus, Stoizismus, Utilitarismus, Tolstoische Quietismus, Stirner-Nietzschesche Anarchismus usw. auf eudämonistischem Boden stehen.

Wenn die Ethik nur in ihrer tiefsten Grundlage und höchsten Spitze sich mit der Metaphysik berührt, so ist die Beziehung zu

der letzteren bei der Religionsphilosophie eine alles durchdringende, wovon selbst die Religionspsychologie und Religionsethik nicht ausgenommen sind. Das Bestreben unserer Zeit geht aber dahin, eine Ethik ohne objektiven Verbindlichkeitsgrund, eine Psychologie ohne Psyche, eine Erkenntnistheorie ohne Erkenntnismöglichkeit und eine Religion ohne Metaphysik zu verwirklichen. Nirgends ist der Agnostizismus zu so unbestrittenem Siege gelangt als in der Theologie. Der Ritschlianismus verdankt sein rasches Umsichgreifen nicht etwa seinem äußerst dürftigen positiven Gedankengehalt, sondern wesentlich dem Umstande, daß er durch seinen ausgesprochenen Agnostizismus der Zeitströmung entgegenkommt, ähnlich wie am Ausgang des Mittelalters der Nominalismus oder zur Blütezeit des arabischen Islams die Lehre der Motekallemin.

Wie die Philosophen Geschichte der Metaphysik nur noch in dem Interesse betreiben, die Selbstzersetzung derselben aufzuzeigen, so die Theologen Geschichte der Dogmatik nur in dem Interesse, die Wertlosigkeit aller dogmatischen Bemühungen erkennen zu lassen. Hierbei schrumpft dann freilich das Wesen und der Kern des Christentums auf etwas Unsagbares zusammen, das sich nur durch persönliche Erfahrung erfassen läßt. Nicht mehr (wie bei Jakobi und Schleiermacher) die individuelle Gefühlserfahrung soll den Glaubensinhalt sicherstellen, sondern die Erfahrung der Gemeinden in ihrer Einheit als Kirche; d. h. der Glaube wird von der Kirche geweckt, genährt und getragen ganz wie im Katholizismus. Dies paßt trefflich für eine Zeit, die, obwohl ärmer als irgendeine frühere an religiöser Innerlichkeit, doch aus politischen und sozialen Gründen an der Wiederaufrichtung der Kirche arbeitet und der dogmatischen Streitigkeiten müde, vom Glauben nicht mehr gern spricht, sondern den eigentlichen Zweck auch der protestantischen Kirche in den Werken, d. h. in sozialpolitischer Wirksamkeit sucht.

Einer solchen theologischen Zeitströmung gegenüber ist natürlich jede positive Religionsphilosophie verlorene Liebesmühe. Sie muß sich rein negativ darauf beschränken, den Agnostizismus auf religiösem Gebiet zu begründen, und so durch Aufhebung der Erkenntnis dem Glauben ohne transzendenten Wahrheitsgehalt Raum zu schaffen, den diese Theologie aus der kirchlichen Erfahrung abstrahiert. Für eine Verinnerlichung und Vertiefung

des religiösen Lebens fehlt unserer Zeit der Sinn, da sie wie auf allen Gebieten so auch auf dem religiösen sich im Streben nach äußeren Erfolgen erschöpft.

Die Ästhetik ist ein Feld, das scheinbar kaum noch Berührung mit der Metaphysik hat, also gleichsam neutraler Boden ist. Aber auch hier war die Zeit meinen Bestrebungen so ungünstig als möglich, weil die Ästhetik überhaupt in Verruf gekommen war, während sie früher für die unentbehrliche Grundlage aller Kunstkritik und Kunstgeschichte gegolten hatte. Die weit über den Bedarf produzierende Kunst hascht nach etwas Neuem, Sensationellem, womit sie sich Aufmerksamkeit erzwingen könnte, und das abgestumpfte Publikum war allzu dankbar, etwas Neues geboten zu bekommen, als daß es viel danach gefragt hätte, ob das Neue auch gut sei. Die Kunstkritik geriet in die Hände philosophisch ungebildeter Routiniers; in der Kunstgeschichte galt nur noch der spezialisierteste Notizenkram für wissenschaftlich, aber jeder ästhetische Anflug für ein Zeichen des Dilettantismus. Der agnostizistische Haß gegen die Metaphysik wandelte sich auf dem Kunstgebiet in einen fanatischen Haß gegen allen Idealismus um, und wie im 18. Jahrhundert durch Batteux, so wurde jetzt abermals die mißverstandene aristotelische Nachahmungstheorie auf den Schild erhoben. Wenn Hegel gesagt hatte: „was wirklich ist, das ist vernünftig", so hieß es nun: „was wirklich ist, das ist malerisch, dichterisch" usw. Aus Furcht vor Rückfall in idealistische Reminiszenzen wurde nun geflissentlich dasjenige aus der Wirklichkeit zur Nachahmung ausgewählt, was über den Verdacht irgendwelcher Idealität erhaben schien. Die ästhetische Theorie verschmähte es, die Anfänge der Kunst rückwärts aus der Analogie ihrer Blütenalter zu deuten, sondern meinte nur dann exakt zu verfahren, wenn sie die letzteren aus den ersteren (bei Wilden und kleinen Kindern) erklärte. Das Pathologische galt nun für interessanter als das Gesunde und wurde mit Vorliebe zum Darstellungsgegenstand gewählt. Die schlechthin aristokratische Kunst sollte demokratisch werden und dem Volke das Volk zeigen; die selbstzweckliche, im reinen ästhetischen Schein wirkende Kunst sollte sozialen Zeittendenzen dienen und durch stoffliche Reize wirken.

Eine Ästhetik, die die mißtrauische Abneigung der Zeit gegen alle Ästhetik überwinden wollte, mußte auf diese Zeittendenzen eingehen und ihnen eine scheinbar wissenschaftliche

Stütze gewähren. Was kümmerte es die Zeit, daß meine Ästhetik dem abstrakten Idealismus ebenso wie dem innerlich hohlen Formalismus in gleicher Weise den Krieg erklärte; es war genug zu ihrer ungeprüften Verurteilung, daß sie das Wort Idealismus festhielt. Denn ob „konkreter“ oder „abstrakter“ Idealismus, — um solche feine Nuancen kümmerte sich der herrschende Naturalismus nicht, der meine Ästhetik zum alten idealistischen Eisen warf, schon darum, weil sie den Naturalismus als solchen bekämpfte und für eine bloße Vorstufe des konkreten Idealismus (im Gegensatz zum abstrakten) erklärte. Der Naturalismus kann freilich keine lange Dauer haben, aber was sich vorbereitet, ihn abzulösen, scheint zunächst ein souveräner Subjektivismus der künstlerischen Individualität zu sein, der das objektive Moment am Schönen mißachtet und dem nur eine anthropologische Ästhetik gemäß sein kann. Wie lange es dauern wird, bis dann aus der zufälligen Mannigfaltigkeit der anthropologischen Künstlerindividualitäten wieder objektive ästhetische Gesetze als das höhere und schöpferische Prius abgezogen werden, das ist nicht zu übersehen.

Soweit schwimmen meine Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Metaphysik, Ethik, Religionsphilosophie und Ästhetik in gleichem Maße gegen den Strom der Zeit, und ich kann daraus wenigstens das Zeugnis entnehmen, daß ich dem Zeitgeist keinerlei Zugeständnisse gemacht habe, und daß ich die Erfolge, die ich auf diesen Gebieten erzielt habe, trotz meiner Unzeitgemäßheit errungen habe. Für den wesentlichen Inhalt aller dieser Disziplinen aber wird sicherlich in Zukunft die Zeit kommen, wo sie unbefangener gewürdigt werden können, als es der gegenwärtige Zeitgeist zuläßt; denn solange es Menschen auf Erden geben wird, so lange wird auch philosophiert werden, und bei keinem Standpunkt ist die Dauer der Modeherrschaft kürzer als bei dem des forcierten Verzichts auf Philosophie.

Aber was für den philosophischen Kerngehalt meiner philosophischen Werke gelten mag, das gilt darum nicht ebenso für ihre Darstellungsform, für meine zahlreichen kritischen Studien zur zeitgenössischen Philosophie und am wenigsten für meine populären Schriften, soweit sie politische, soziale, kirchliche und andere Zeitfragen behandeln; denn diese verlieren ihre aktuelle Bedeutung und ihr Interesse mit dem Vorüberrauschen der Zeitströmungen, durch die ihre Problemstellung bedingt ist.

Alles zwar soll der Denker im Lichte der Ewigkeit betrachten, aber was es grade ist, das seiner Betrachtung sich aufdrängt, das hängt doch sehr von den Zeitverhältnissen und den jeweiligen Kulturbedingungen mit ab. Nicht nur die politischen, sozialen, kirchlichen und pädagogischen Fragen wechseln beständig ihr Antlitz, sondern auch die Kunst ist in steter Wandelung begriffen, so daß die aus der Gegenwart geschöpften Exemplifikationen der Ästhetik z. B. eine künftige Generation fremd anmuten, während sie für die lebende ein aktuelles Interesse haben. Auch in der Philosophie im engeren Sinn ist jeder Denker genötigt, sich vor allem mit den herrschenden Zeitströmungen auseinanderzusetzen, und diese reaktive Form der Darstellung und Begründung muß veralten auch dann, wenn der so vermittelte Inhalt jung bleibt. So muß in jedem der bleibende Gehalt von der vergänglichen Form unterschieden werden, und je mehr ein Denker von den reinen Höhen des Gedankens herabsteigt, um die gärenden Zeitfragen klären zu helfen, desto mehr fällt auch von dem Inhalt seiner Schriften dem Schicksal des Veraltens anheim. Wer also als Denker den Drang hat, zugleich für die Menschheit etwas zu leisten und ihren Entwickelungsgang fördern zu helfen, dem kann es nicht gleichgültig sein, wie weit das mitlebende Geschlecht sich um seine Arbeiten bekümmert, der kann sich nicht durchweg mit dem Gedanken an die Nachwirkung in künftigen Geschlechtern trösten, weil diese nur einem Teil seiner Grundgedanken verbleiben kann, aber nicht ihren Ausführungen und praktischen Anwendungen. Den Schaden hat freilich nicht er selbst, sondern die Menschheit und insbesondere sein Volk; aber grade für diese müht er sich ja und nicht für sich, so daß ihm der Schmerz nicht erspart bleibt, sein Ziel teilweise verfehlt zu haben. Das peinliche Bedauern wird verschärft, wenn sich herausstellt, daß die Schriften, die praktische Zeitfragen behandeln, grade um deswillen mit Mißtrauen und falschen Vorurteilen aufgenommen werden, weil sie von einem Denker herrühren, dessen Metaphysik der herrschenden Zeitströmung zuwiderläuft, und dessen philosophische Grundtendenzen durch vorläufig unausrottbares Mißverständnis in der öffentlichen Meinung entstellt sind.

Solche Erfahrungen bleiben keinem erspart, der jemals versucht hat, mit Wort oder Tat reformatorisch einzugreifen. Aber es wäre ganz töricht, deshalb mit dem Schicksal oder den Menschen zu hadern, und wie ein schmollendes Kind, dem die anderen

beim Spiele nicht zu Willen sind, beiseite zu treten und nicht mehr mitspielen zu wollen. Die Jugend mag der Aufmunterung durch Erfolge in höherem Grade bedürfen als das Alter, um nicht zu erlahmen und rastlos mit dem anvertrauten Pfunde zu wuchern. In der Jugend habe ich ja auch das Glück gehabt, daß mir diese Aufmunterung im höchsten Maße zuteil geworden ist. Gar viele tüchtige und verdienstvolle Arbeiter des Geistes erzielen niemals einen vollen Erfolg; undankbar und allzu anspruchsvoll wäre deshalb derjenige, der mit einem einzigen großen Erfolg im Leben noch nicht zufrieden sein wollte. Das reifere Mannesalter und noch mehr das Greisenalter müssen die Zähigkeit und die Unbekümmertheit um den zeitweiligen Lauf der äußeren Dinge besitzen, um ruhig und stetig nach Maßgabe der verbliebenen Kräfte weiter zu produzieren; sie tun damit einfach ihre Schuldigkeit, ohne sich ein Verdienst daraus machen zu können.

In der Allgemeinheit des gleichen Schicksals, in der Erkenntnis, daß bei allem menschlichen Streben der Erfolg weit hinter den Wünschen zurückbleibt, liegt der versöhnende Gedanke, der in jedem, der ihn richtig erfaßt hat, keinen Verdruß und keine Verbitterung aufkommen läßt. Viele Anläufe werden ganz umsonst gemacht, und bei den wenigen, die einen Erfolg haben, muß man zufrieden sein, wenn der Erfolg auch nur ein Bruchteil des Erstrebten ist. Alle, die in der Jugend sich mit idealen Zielen und Hoffnungen getragen haben, finden im Alter, wenn sie das besondere Glück haben, die Erfüllung zu erleben, daß das Erreichte doch ganz anders ausgefallen ist, als sie es gewünscht und gehofft hatten. Der Einzelne muß sein Bestes tun und geben, aber mit der demütigen Resignation, daß es Sache der Vorsehung ist, was sie mit diesem von ihm Geleisteten macht, ob und wieweit sie es anwendet, wieweit sie es durch andere Kräfte ersetzt, oder wieweit sie diese Anläufe als verfrühte zurückstellt, um in späterer Zeit ähnliche in modifizierter Gestalt wirksam werden zu lassen. Wer das Wirken mit seinen Gaben als eine sittliche Pflicht, die Gaben selbst aber als ein Gnadengeschenk der Vorsehung auffaßt, der wird auch das Maß und die Art und Weise der Verwertung seines Wirkens in Demut derselben Vorsehung anheimstellen, die ihn mit den Gaben ausrüstete und dadurch mit einer Mission betraute.

Das Grundproblem der Erkenntnistheorie

Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte

I. Der naive Realismus.

1. Der Standpunkt des naiven Realismus.

Das Erkennen muß vom Gegebenen ausgehen, von demjenigen, was das Bewußtsein als seinen Inhalt vorfindet. Alles, was nicht dem Bewußtsein als sein Inhalt gegeben ist, kann nur indirekt mit Hilfe dieses Gegebenen erkannt werden. Das Gegebene, was das Bewußtsein als seinen Inhalt vorfindet, nennt man auch die Erfahrung. Alles Erkennen muß also von der Erfahrung ausgehen, und es gibt kein anderes als ein auf Erfahrung gestütztes Erkennen. Denn auch ein apriorisches, deduktives, konstruktives, dialektisches, rein aus sich selbst schöpfendes reines Denken, wenn es ein solches gäbe, würde doch nur insofern zum Erkennen etwas beitragen, als seine Ausgangspunkte im Bewußtseinsinhalt vorgefunden würden, also zur inneren Erfahrung gehörten.

Die erste Frage der Erkenntnistheorie muß also dahin gehen: Was ist das vom Bewußtsein als sein Inhalt Vorgefundene, oder was ist die Erfahrung? Bei der Beantwortung dieser Frage ist selbst wiederum erfahrungsmäßig vorzugehen. Wir haben nicht zu fragen, welches der Bewußtseinsinhalt des zum Bewußtsein erwachenden Kindes oder des auf der untersten Stufe der Lebewesen stehenden Tieres sei; denn davon hat der philosophierende Mensch keine Erfahrung, und die Schlüsse, durch die er diesen Bewußtseinsinhalt primitiver biogenetischer oder ontogenetischer Stufen zu rekonstruieren versucht, müssen doch immer wieder auf seiner persönlichen Erfahrung fußen. Wir haben also zunächst festzustellen, was der vom philosophierenden Menschen beim Beginn der philosophischen Reflexion vorgefundene Bewußtseinsinhalt sei.

Es ist dies nun zweifelsohne die Welt mit Einschluß seiner selbst, genauer bestimmt: eine raumzeitliche Körperwelt, in der sein Leib einen Bestandteil bildet, in der eine Menge anderer Körper gleich dem seinigen belebt und beseelt sind, und in welcher alle Körper, die belebten wie die unbelebten, aufeinander wirken. Über diesen Tatbestand sind wohl alle philosophischen Schulen einverstanden, und sie unterscheiden sich erst in der Deutung, die sie ihm geben. Auch das wird allgemein zugestanden, daß die so erfahrene Welt Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit in dem Wechsel ihrer Erscheinungen und in der Einwirkung ihrer Teile aufeinander zeigt, und daß die Gesetzmäßigkeit der Veränderung durch eine gewisse Beständigkeit ihrer Bestandteile bedingt ist. Niemand zweifelt daran, daß der Tisch, an dem er sitzt, eine gesetzmäßige Fortdauer hat, während er die Augen schließt und bis er sie wieder öffnet. Wäre der Tisch beim Wiederaufmachen der Augen verschwunden, so würde jedermann überzeugt sein, daß jener durch eine Kraft entfernt sei und sich jetzt an einem andern Orte befinde, und daß er diese Bewegung gesehen haben würde, wenn er die Augen offen gehalten hätte. Ebenso zweifelt kein vernünftiger Mensch daran, daß seine Freunde fortexistieren auch in den Zeiträumen, wo er sie nicht sieht, hört oder fühlt. Alle diese Überzeugungen gehören mit zum vorgefundenen Bewußtseinsinhalt, nicht in dem Sinne, als ob dadurch ihre Wahrheit verbürgt würde, sondern in dem Sinne, daß sie tatsächlich in dem Weltbilde keines erwachsenen Menschen fehlen, und daß sie selbst dann in seinem praktischen Verhalten ihren Fortbestand geltend machen, wenn es ihm gefallen sollte, sie philosophischen Prinzipien zuliebe theoretisch zu verleugnen. Sie gehören auch in dem andern Sinne mit zum vorgefundenen Bewußtseinsinhalt, daß niemand sich erinnern kann, diese Überzeugung jemals nicht gehabt oder nicht betätigt zu haben, und daß niemand behaupten kann, sich bewußter Schlußfolgerungen zu erinnern, durch die diese Überzeugung in ihm entstanden und befestigt ist. Sie ist eben da und ist ein unabtrennbarer Bestandteil des Wildbildes, das ohne sie gar keine Welt mehr darstellte, sondern eine zusammenhanglose Menge von Weltelementen.

Ohne Zweifel ist es möglich, daß diese Überzeugung irrtümlich ist; aber selbst in diesem Falle bliebe die Aufgabe bestehen, zu erklären, erstens, wie diese irrtümliche Auffassung in allen

Menschen übereinstimmend zustande kommen konnte, zweitens, welches die Motive sind, aus denen trotz ihrer Irrtümlichkeit von allen Menschen praktisch an ihr festgehalten wird, und drittens, warum die etwaige richtigere Auffassung nicht imstande ist, die falsche zu verdrängen und den praktischen Bedürfnissen Genüge zu leisten. Diejenigen Philosophen, die sich so weit von der allgemeinen instinktiven Weltansicht entfernt haben, um die Richtigkeit dieser fraglichen Überzeugung zu bestreiten, haben doch bis jetzt keinerlei Versuch gemacht, diese Erklärungen zu liefern, oder den Widerspruch zwischen ihrer theoretischen Ansicht und ihrem eigenen praktischen Verhalten zu lösen, sondern haben sich damit begnügt, auf die richtige Deduktion ihrer Theorie zu pochen und gegen die aus ihr entstehenden praktischen Schwierigkeiten ihre Augen zu verschließen. —

Der philosophisch unbefangene Mensch, der einen Tisch sieht und mit der Hand fühlt, versteht diese Tatsache durchaus nur so, daß er dasjenige Ding sieht und fühlt, das fortbesteht, wenn er die Augen schließt und die Hand abzieht; er meint damit nicht, daß das Ding an sich des Tisches das Wahrnehmungsbild des Dinges in ihm hervorruft und durch dieses in Vertretung gesehen wird, sondern so, daß das Ding an sich des Tisches selbst von ihm gesehen wird und daß das Gesehenwerden des Dinges an sich das Wahrnehmungsbild sei. Für ihn pausiert das Wahrnehmungsbild des Tisches, wenn das Gesehenwerden suspendiert wird, und setzt wieder ein, wenn das Gesehenwerden von neuem beginnt. Das Wahrnehmungsbild ist das Ding an sich als gesehenes, und erleidet Unterbrechungen, insofern das Sehen Unterbrechungen erleidet, während der bald gesehene, bald nicht gesehene Tisch derselbe bleibt. Man kann also nicht einmal sagen, daß auf diesem naiven Standpunkt Ding an sich und Wahrnehmungsbild identifiziert werde, weil dazu eine Zweiheit beider zuvor anerkannt sein müßte; man kann nur sagen, daß Ding an sich und Wahrnehmungsbild hier noch in der Ununterschiedenheit oder Indifferenz sind. Es kann deshalb hier auch noch gar nicht die Frage aufgeworfen werden, ob der Tisch, während er nicht gesehen wird, genau derselbe Tisch sei, als während er gesehen wird, oder ob der Tisch, abgesehen von dem Gesehenwerden, genau ebenso beschaffen sei wie der gesehene Tisch, weil zu diesen Fragen vor allem die Unterscheidung des Tisches, wie er

an sich ist, und des Wahrnehmungsbildes vorhergehen müßte. Das Wahrnehmen durch die Sinne gilt hier noch als ein vom Ich auf die Dinge ausströmendes oder ausstrahlendes, das die Dinge umspannt und umklammert wie der Polyp seine Beute. Es verändert die Dinge nicht, sondern läßt als rein ideale Funktion die Realität derselben unangetastet; es schmiegt sich nur wie eine ideale Atmosphäre um die Dinge herum und macht die seienden zu gewußten, ihr unbewußtes Sein zu einem mir bewußten Sein. Mein Bewußtsein zieht die Dinge nur insofern zu sich herein, als es sich zu ihnen hinaus begibt und sie umspielt und umspült. Als sinnliches Bild kann dabei das Licht dienen, das die Dinge umflutet und dabei gleichsam ideell verklärt; besonders nahe liegt die Analogie zwischen dem Sehen und dem Lichtstrom, weil beide die Dinge nur von einer Seite treffen und nur mittelbar durch Reflexe auch von andern Seiten erreichen. Das Sehen gilt als eine Art Tasten in die Ferne, und der Gesichtssinn scheint unsichtbaren idealen Fühlhörnern zu gleichen, die die Seele ausstreckt, um die Dinge aus der Ferne zu betasten.

Diese Ansicht kann nicht erschüttert werden durch verschiedenartige Behinderungen der Wahrnehmung, die Verschiedenheit der Wahrnehmungsbilder zur Folge haben. Wenn ein Tisch, der größer ist als die menschliche Hand, betastet wird, so kann immer nur ein Teil desselben auf einmal gefühlt werden; aber daran ist nicht der Tisch schuld, sondern die Kleinheit der Hand. In jedem Augenblicke wird die Unvollständigkeit der Wahrnehmung unwillkürlich ergänzt, und die Überzeugung bleibt unerschüttert, daß es jederzeit der ganze Tisch ist, von dem ein Teil gefühlt wird. Ebenso, wenn der Tisch dem Blicke teilweise durch einen Schirm verdeckt ist, so daß nur ein Teil desselben gesehen werden kann; die Überzeugung steht fest, daß es der ganze Tisch ist, und daß nur eine Behinderung der Wahrnehmungstätigkeit für einen Teil des Tisches das Gesehenwerden nicht zustande kommen läßt. Auch die Veränderung der perspektivischen Ansicht des Dinges beim Standpunktwechsel des Beschauers vermag die Überzeugung, daß es das Ding selbst sei, was gesehen werde, nicht zu untergraben; denn immer und von jedem Standpunkt rekonstruiert der Verstand mit Hilfe der zweiäugigen perspektivischen Ansicht die stereometrische Gestalt des Dinges und findet sie in allen Fällen identisch. Selbst der Einäugige sucht stereometrisch zu sehen, d. h. die planimetrische Projektion des Dinges auch ohne Hilfe der stereoskopischen Verschiebung in eine dreidimensionale Gestalt zurückzukonstruieren und faßt das Ergebnis dieser Rekonstruktion, und nicht das planimetrische Gesichtsbild, als die eigentliche Wahrnehmung auf. Wie das sukzessive Abtasten des Dinges, so dient auch die sukzessive Durchwanderung aller seiner perspektivischen Ansichten dazu, die Wahrnehmung zu vervollständigen. Die Gesetzmäßigkeit des Wechsels, den die verschiedenen perspektivischen Ansichten des Tisches bei seiner Umwanderung zeigen, kann nur in dem Glauben bestärken, daß es das sich gleichbleibende Ding an sich des Tisches sei, das selbst das Objekt des Sehens bilde; denn das Bewegungsgefühl belehrt den Beobachter, daß er einen Weg um den Tisch wirklich zurücklegt, der ihn der Reihe nach durch die Standpunkte hindurchführt, denen die verschiedenen perspektivischen Ansichten entsprechen.

Noch mehr scheinbare Bestätigung findet der Glaube, daß man die Dinge selbst wahrnehme, wenn es sich nicht um tote Dinge, sondern um lebende Individuen handelt. Der Beobachter sieht seinen Freund in demselben Zimmer. Er kann aufstehen, sich ihm nähern, um ihn herumgehen und sich wieder von ihm entfernen und wird dabei, ebenso wie an dem Tische, die mathematisch abzuleitenden Gesetze der Perspektive empirisch bestätigt finden. Er kann aber auch sehen, daß der Freund zunächst am andern Ende des Zimmers mit Geräten hantiert und dann auf ihn zukommt und seinen Körper berührt, nachdem er mit Worten erklärt hat, dies tun zu wollen. Er sieht dann zunächst reale Kräfte von ihm ausgehen, während er noch fern von ihm steht, und fühlt zuletzt seine reale Berührung, nachdem er ihm nahegetreten ist. Wie sehr das Interesse bei der Wahrnehmungstätigkeit auf die Erkenntnis der Dinge an sich gerichtet ist, und wie wenig es sich um Vergleichung der Wahrnehmungsbilder als solcher bekümmert, ist am besten daraus zu entnehmen, daß von allen Menschen, die keinen Unterricht in der Perspektive genossen haben, nur ein verschwindend kleiner Prozentsatz eine Ahnung davon hat, daß das Wahrnehmungsbild eines Menschen sich bei der Annäherung desselben von der entgegengesetzten Seite des Zimmers bis zur Handreichungsweite irgendwie vergrößert. Trotzdem schätzt jeder ganz richtig

aus der Veränderung der Größe dieses Wahrnehmungsbildes die Veränderung des Abstandes des Menschen von ihm. Bei sehr entfernten Menschen merkt wohl jeder die Verkleinerung des Wahrnehmungsbildes; aber die meisten sind höchst erstaunt, wenn sie darauf aufmerksam gemacht werden, daß eine solche auch schon auf Entfernungen, wie sie innerhalb eines Zimmers vorkommen, sehr bedeutend ist.

Die Wahrnehmung kann nicht nur unvollständig und einseitig, sie kann auch undeutlich und verkümmert sein, ohne daß dadurch die Überzeugung von der Wahrnehmung der Dinge an sich erschüttert wird. Ein scharfes Auge sieht deutlicher als ein schwaches oder stumpfes, und doch können die Besitzer beider überzeugt sein, das Ding an sich wahrzunehmen. Wie eine abnorme Sinnesschwäche die Wahrnehmung von Dingen mittlerer Größe auf mittlere Entfernungen undeutlich macht, so macht besondere Kleinheit der Dinge oder allzugroße Entfernung deren Wahrnehmung undeutlich und in bezug auf die Details unvollständig. Wie die erstere Behinderung der Wahrnehmungsfunktion durch Brillen, so wird die letztere durch Mikroskope und Ferngläser bekämpft, freilich ohne die Wahrnehmungsschärfe über ein gewisses Maß hinaus steigern zu können. Immer steht dabei die Überzeugung fest, daß die Unzulänglichkeit der Wahrnehmung in einer Beschränktheit oder Behinderung der Wahrnehmungstätigkeit beruht, daß aber das Wahrgenommene wirklich das Ding an sich ist; wenn es auch nicht in allen seinen kleinen Einzelheiten erkannt wird, so doch in seinen allgemeinen Umrissen, Hauptmerkmalen und wichtigsten Eigenschaften, was für die Praxis genügt.—

Wie bei der Gesichtswahrnehmung viele einseitige perspektivische Wahrnehmungen kombinatorisch zu einer Kollektivwahrnehmung verschmolzen werden, und diese, die bloß noch Vorstellung und gar nicht mehr Wahrnehmung ist, nun erst als die eigentliche Wahrnehmung des Dinges gilt, so werden auch die Wahrnehmungen verschiedener Sinne verbunden, um zu einer immer vollständigeren Gesamtwahrnehmung des Dinges, wie es an sich ist, zu gelangen. Alle Zweifel, die bei der Gesichtswahrnehmung über die Wahrnehmbarkeit des Dinges an sich auftauchen könnten, werden schon im Entstehen niedergeschlagen durch die unerschütterte Überzeugung von der Wahrnehmung des Dinges an sich durch den Tastsinn, und durch die Übereinstimmung der gesehenen und getasteten Dingformen. Der Tastsinn ist für den Menschen recht eigentlich der Sinn der Realität; denn das Handgreifliche glaubt er zu begreifen, und das Gefühl scheint die Undurchdringlichkeit und Stofflichkeit des gefühlten Dinges zu verbürgen. Daß ich beim Betasten eines Würfels, einer Kugel usw. die Dinge, wie sie an sich sind, zu fühlen glaube, erscheint zunächst selbstverständlich; wie sollte ich zweifeln, daß der gesehene Würfel, die gesehene Kugel usw. ebenfalls die Dinge sind, wie sie an sich sind, da ja die Gestalt und die Größe der gesehenen Dinge mit denen der getasteten Dinge offenbar übereinstimmen? Wie sollte ich Bedenken tragen, auch dem gesehenen Dinge dieselbe Solidität, Festigkeit, Undurchdringlichkeit, kurz: Stofflichkeit zuzuschreiben, die ich an dem getasteten Dinge fühle?

Wie für den Menschen der Tastsinn, so ist für Tiere mit ausgebildetem Geruch dieser letztere der Sinn der Realität, und für Kinder im ersten Lebensjahre scheint es der Geschmack zu sein, da sie jedes Ding, um es kennen zu lernen, in den Mund stecken. Der unerfahrene junge Hund reagiert auf sein Spiegelbild oder auf das lebensgroße Porträt einer ihm befreundeten Person, zumal wenn es zu ebener Erde steht; aber er reagiert nur so lange darauf, als er das Spiegelbild oder das Porträt mit der Wirklichkeit verwechselt, und hört auf, diese Gegenstände zu beachten, wenn er sich einmal überzeugt hat, daß sie nicht nach Hund oder Mensch riechen, d. h. daß sie nicht reell Hund oder Mensch sind. Aber auch beim erwachsenen Menschen fahren Geschmack und Geruch fort, den Tastsinn als den wichtigsten Realitätssinn zu unterstützen. Die Empfindungen, die der Geschmack dem Menschen zuführt, hält dieser ohne weiteres für reale Eigenschaften der Dinge an sich, und zweifelt nicht daran, daß diese Eigenschaften des Süßen, Salzigen, Sauren, Bittern, Herben usw. den Dingen an sich des Zuckers, Salzes, Essigs, Wermuts, Gallapfels usw. auch dann anhaften, wenn er sie nicht grade im Munde hat, sondern nur durch Gesicht oder Tastsinn wahrnimmt. Die Verbindung des Geschmacks mit den Tasteindrücken der Lippen, der Zunge, der Zähne und des Gaumens scheint übrigens eine neue Bürgschaft dafür zu gewähren, daß es wirklich die mit dem Menschen in unmittelbarer Berührung stehenden Dinge an sich sind, die in dieser kombinierten Wahrnehmung sich dem erkennenden Bewußtsein erschließen.

Weniger sicher scheint dies bei dem Geruch, da hier die unmittelbare Berührung zwischen Ding und Organ fehlt. Während der Geschmack eine Verflüssigung der oberflächlichen Stoffschicht des Dinges durch den Speichel voraussetzt, verlangt der Geruch eine Verdunstung der oberflächlichen Stoffschicht des Dinges und eine Umspülung der Riechmuscheln durch die verdampften Teilchen. Der wissenschaftlich Ungebildete mag von der Notwendigkeit einer Verdampfung und von dem genaueren Sitz des Riechorgans nichts wissen; aber so gut er weiß, daß das Riechorgan in der Nase sitzt, so gut weiß er auch, daß unsichtbar kleine stoffliche Teilchen von den Dingen ausströmen und in die Nase gelangen müssen, um dem Geruchssinn wahrnehmbar zu werden, ohne sich um den Aggregatzustand der ausgesandten Teilchen genauer zu bekümmern. Es genügt ihm, daß allen Teilchen eines innerlich gleichartigen Stoffes dieselben Eigenschaften in bezug auf den Geruch zugeschrieben werden können, daß sein Geruchsorgan mit *einigen* dieser Teilchen in unmittelbare Berührung kommt, und daß er dadurch in die Lage versetzt ist, an diesen stofflichen Proben des Dinges diejenigen Eigenschaften unmittelbar wahrzunehmen, die dem ganzen Dinge an sich in allen seinen Teilen gleichmäßig anhaften.

Mit der Wahrnehmung der Oberfläche des Dinges muß sich auch der Tastsinn, ebenso wie das Gesicht und der Geschmack begnügen; wenn der Geschmack sich bemüht, durch Zerdrücken und Verflüssigung des Bissens ihm möglichst viel Oberfläche abzugewinnen, so erreicht er dadurch wohl eine bessere Vorbereitung der Nahrung für die Verdauung und eine Steigerung der Geschmackslust, aber nicht eine Verschärfung oder Vervollständigung der Geschmackswahrnehmung. Der Geruch kann sich mit der kleinsten Probe begnügen, weil seine Unterschiedsempfindlichkeit durch Steigerung der Eindrücke leicht abgestumpft wird, und seine Aufgabe nicht darin besteht, zur Bearbeitung der Nahrungsmittel anzuregen, sondern die vorläufige Unterscheidung der größeren oder geringeren Tauglichkeit der Stoffe zu Nahrungsmitteln zu liefern. Dieser Zweck wird aber durch die kleinsten Proben ebensogut und besser erfüllt als durch stärkere Konzentration der Riechstoffe. Der stinkende Käse wird als eine Konzentration der Eigenschaft des Stankes vorgestellt, die erfahrungsmäßig seinen durch die Luft wandernden Teilchen anhaftet: aber die

Nase schaudert vor der Vorstellung, sich in diese Quelle des Stankes selbst zu versenken, und ist froh, daß sie mit so verdünnten Proben von dieser Beschaffenheit des „Käses an sich“ davonkommt. —

Nach Analogie der Aussendung stofflicher Teilchen an den Geruchsinn wird auch die Ausströmung der *Wärme* beurteilt. Das Ding an sich der Flamme oder des glühenden Metalls gilt als heiß, und das Verbrennen der Hand bei der Berührung gilt als hinlänglicher Beweis dieser Annahme. Die Haut fühlt die Zunahme der Wärmeausströmung bei der Annäherung an das heiße Ding, und man erklärt sich dies aus der zunehmenden Verteilungsdichtigkeit der heißen Teilchen auf die Größe derselben Hautfläche. Das Kind, das diese Zunahme mit der Annäherung noch nicht genügend beachtet, muß erst einmal in die Flamme hineinfassen, um das Feuer scheuen zu lernen. Was beim Riechorgan wegen seiner rückwärts eingezogenen Lage nicht möglich ist, die Versenkung in die dingliche Quelle des ausströmenden Riechstoffes, das wird beim Wärmesinn der Haut wirklich vollzogen und die starke Konzentration des ausströmenden Wärmestoffs in der dinglichen Wärmequelle schmerzlich erfahren. In den ausströmenden Proben des Wärmestoffes nimmt man allerdings nicht mehr die ganze Beschaffenheit des dinglichen Stoffes wahr, wie beim Riechen und Schmecken, sondern nur eine bestimmte Gattung der im Dinge vereinigten Stoffe, aber eine Stoffart, die das ganze Ding durchdringt, und die von dem übrigen Stoff des Dinges in unerschöpflicher Stetigkeit produziert zu werden scheint.

Ähnlich wird die Ausströmung des *Lichtes* aufgefaßt, d. h. das Licht gilt gleich der Wärme als eine besondere Art von Stoff, der von dem leuchtenden Dinge produziert und ausgesandt wird. Auch hier wächst die Verteilungsdichtigkeit der ausgesandten Lichtstoffteilchen mit der Annäherung an die Lichtquelle, und auch hier wird eine zu große Dichtigkeit des Lichtstoffs als schmerzhafte Blendung empfunden, die eine vorübergehende oder dauernde Schädigung des Sehorgans nach sich ziehen kann. Da die lichtempfindlichen Teile des Auges an dessen hinterer Wand liegen, so ist hier ebensowenig wie beim Geruchsorgan eine eigentliche Berührung oder Versenkung des Sehorgans in die Lichtquelle selbst möglich, und die größte Annäherung an die Vorderwand des Auges muß für die unmögliche Erfahrung Ersatz gewähren.

Die Lichtemission ist anscheinend auch von der Seite sichtbar, z. B. wenn die Sonne durch Regenwolken bricht („Wasser zieht"), und diese Erfahrung bestärkt unwillkürlich in dem Glauben an die stoffliche Natur des Lichts. Unter Lichtausstrahlung wird aber zunächst nur die Strahlung eines selbstleuchtenden Körpers und allenfalls noch die Zurückwerfung helleuchtender Lichtstrahlen durch blanke Spiegelflächen verstanden; dagegen entzieht es sich zunächst dem unwissenschaftlichen Bewußtsein, daß alles Sehen auf der Strahlung zerstreuter Lichtstrahlen beruht.

Wenn die philosophische Spekulation über die Analogien des Sehaktes mit dem Riechakt und dem Wärmegefühl nachdenkt, so pflegt sie einen Versuch mit der Hypothese zu machen, daß von den Dingen nicht nur beständig Oberflächenteile zur Nase und zum Hautwärmesinn ausströmen, sondern ebenso auch Bilder oder ideale Oberflächenablösungen zum Auge, die der Seele in demselben Sinne Proben von den Gestalten der Dinge zuführen wie jene andern Ausströmungen Proben von den chemischen Eigenschaften und dem Wärmestoff der Dinge. Diese Hypothese hat übrigens nur in der Philosophie Einfluß gewonnen, nicht für die Weltanschauung des gesunden Menschenverstandes, für die sie viel zu künstlich auf Schrauben gestellt ist. Die Gestalt als eine Eigenschaft zu behandeln, die sich in unendlich vielen, selbständig existierenden Bildern vom Dinge ablösen und durch den Raum fliegen kann, und die dabei gar noch in dieser unstofflichen idealen Existenz etwas für den Gesichtssinn Wahrnehmbares sein soll, das heißt entschieden dem gesunden Menschenverstande zu viel zumuten. Der gesunde Menschenverstand verbleibt im Gegensatz zu solchen die Gestalt in das Organ hineinziehenden Hypothesen einfach bei der Auffassung, daß im Gesichtssinn sich das Bewußtsein über die Grenzen des eigenen Körpers hinaus in die reale räumliche Welt erstreckt und ergießt und die Dinge an sich gleichsam mit idealen Fühlhörnern aus der Ferne umspannt und betastet.

Was endlich den Schall betrifft, so genügt für den gesunden Menschenverstand die Beobachtung, daß der Schall auf jede Entfernung von der Schallquelle gehört wird, in deren Nähe aber am stärksten ist, um die Überzeugung festzustellen, daß der Schall als solcher sich durch die Luft fortbewegt, und wenn er stark ist, sogar die Luft erschüttert. Wie der heiße Körper Wärme, wie

der leuchtende Körper Licht aussendet, so der tönende Körper Schall. Alle drei gelten als unmittelbare Eigenschaften des Dinges an sich, das ihre Quelle ist. Auch ein Ton kann intermittierend oder kontinuierlich erklingen, ebenso wie ein Licht intermittierend oder kontinuierlich leuchten kann; beim Schall ist nur das intermittierende Tönen in demselben Maße praktisch wichtiger, wie es beim Licht das kontinuierliche Leuchten ist. Der enge reflektorische Zusammenhang der tierischen und menschlichen Stimmlaute mit ihren Affekten, Gemütsbewegungen und Seelenstimmungen führt zu jener engen Assoziation des Schalls mit der Vorstellung der seelischen Innerlichkeit der Dinge überhaupt, die noch in sehr modernen Lehrbüchern der Ästhetik als eine allgemeine objektive Eigenschaft des Schalls behauptet wird. Indem der Mensch die ganze Natur anthropopathisch auffaßt, deutet er auch alle Naturlaute anthropopathisch und glaubt aus diesen ein Stück Seelenleben der Natur zu verstehen. Alles Tönende scheint ihm durch sein Tönen ein Stück seines verborgenen Innenlebens zu offenbaren, und so wird der Schall noch in einem gesteigerten Sinne zu einer Eigenschaft und einem charakteristischen Merkmal des Dinges an sich. Der Schrei eines Menschen oder Tieres gilt aber auch, abgesehen von dem Affekt, den er offenbart, als eine in dem Stimmorgan erzeugte Realität, die sich gleich dem Licht mit abnehmender Stärke durch den Raum verbreitet; das Ohr, das diesen Schall wahrnimmt, nimmt dadurch eine reale Eigenschaft des schreienden Menschen wahr, die ihm mindestens während der Dauer seines Schreiens anhaftet. Die Wahrnehmung des Schalles lehrt damit wiederum das Ding an sich von einer neuen Seite kennen.

Alle einseitigen und unvollständigen Wahrnehmungen der Dinge an sich durch die verschiedenen Sinne ergänzen sich zu einer mehrsinnlichen Gesamtwahrnehmung, wie vorher die verschiedenen einseitigen und unvollständigen Wahrnehmungsakte je eines einzelnen Sinnes sich zur einsinnlichen Gesamtwahrnehmung verknüpften. Auch die mehrsinnliche Gesamtwahrnehmung bleibt ebenso unvollständig wie die einsinnliche, nicht nur weil das Kleinste in der Nähe und das Größte in der Ferne den Sinnen verschlossen bleibt, sondern auch weil die Dinge noch vielerlei andre Eigenschaften besitzen können, für die es uns an Organen fehlt, und von denen wir ebensowenig jemals etwas erfahren

wie der Blinde von den Farben. Aber die Anerkennung dieser doppelten Unvollständigkeit und Unzulänglichkeit unsrer Wahrnehmung vermag doch nicht die Überzeugung zu erschüttern, daß alles dasjenige, was wir wahrnehmen, die wirklichen Dinge selbst und ihre Eigenschaften sind, d. h. die Dinge, wie sie an sich, auch abgesehen von unsrer Wahrnehmung, sind, nur daß sie außerdem noch mehr sind und manche Einzelheiten, vielleicht auch manche Eigenschaften in sich schließen, für die unser Wahrnehmungsvermögen nicht eingerichtet ist. Mag immerhin ein Fixstern, den unser stärkstes Fernrohr uns nur als leuchtenden Punkt zeigt, eine riesige Sonne mit zahllosen dunklen Planeten und Trabanten sein, — das kann doch nicht hindern, daß es wirklich der Stern selbst ist, das Ding an sich des Sternes, was wir sehen, weil die große Entfernung das Verschwinden aller Einzelheiten für unsere Wahrnehmungen zur Genüge erklärt. —

Von der so wahrgenommenen Welt der Dinge an sich besteht nun, wie oben bemerkt, die Überzeugung, daß alle Veränderungen in ihr regelmäßig und gesetzmäßig vorgehen, daß alle Dinge an sich aufeinander wirken und daß gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen zur Folge haben. Die Gesetzmäßigkeit kann nur gewahrt sein, wenn den veränderlichen Zuständen und Beziehungen der Dinge unveränderliche Daseinskerne (Substanzen) zugrunde liegen, und die Wandelung der Eigenschaften als eine bloße Veränderung der Beziehungen der Dinge und ihrer Teile untereinander zu verstehen ist. Die Kategorien Ursache und Wirkung, Substanz und Akzidens sind dem durch die Erfahrung gebotenen Weltbilde durchaus wesentlich, und sie sind in dem Sinne Bestandteile desselben, daß sie sich ausschließlich auf die wahrgenommenen Dinge an sich beziehen. Insofern auch der eigene Körper als Ding an sich aufgefaßt wird, gelten diese Kategorien der Kausalität und Substantialität natürlich auch von ihm; insofern das Ich (oder die Seele oder der Geist), das in diesem Körper wohnt, von diesem noch unterschieden und als Ding an sich aufgefaßt wird, das mit ihm in Wechselwirkung steht, gelten sie auch für dieses. Durch die unbedingte Beharrung der Substanzen und durch die bedingte Beharrung ihrer Akzidentien, die sich wenigstens nicht ohne zureichende Ursache ändern, ist die Stetigkeit der Welt und des Weltlaufs gewährleistet und ihre Unabhängigkeit von der Unstetigkeit des Wahrnehmungsablaufs sichergestellt. Diese Stetigkeit der Welt und des Weltlaufs ist ebenso wie die Gesetzmäßigkeit des letzteren eine unentbehrliche Bedingung für meine praktische Beteiligung an diesem.

Der natürliche Mensch zweifelt nicht daran, daß er die Kausalität zwischen den Veränderungen zweier wahrgenommener Dinge, z. B. zwischen dem Würgen und Schlingen der Schlange und dem Erwürgtwerden, Sterben und Verschlungenwerden ihrer Beute, wirklich wahrnimmt. Sind es die Dinge selbst, die in der Wahrnehmung zum Objekt des Wahrnehmens werden, so sind es auch ihr Tun und Leiden selbst, die in die Wahrnehmung miteingehen; d. h. die kausalen Beziehungen zwischen den Dingen, oder ihre Wechselwirkung wird ebensogut wahrgenommen wie die Dinge selbst, vorausgesetzt, daß nicht grade diese Wechselwirkung im besonderen Falle unter die unwahrnehmbaren Einzelheiten der wahrgenommenen Dinge fällt (z. B. das Wachsen des Grases). Tun und Leiden werden unmittelbar am eignen Leibe in ihrer kausalen Wechselwirkung mit andern Leibern erfahren, und die wahrgenommenen Vorgänge zwischen zwei andern Individuen werden unwillkürlich nach diesen voraufgegangenen Erfahrungen gedeutet, z. B. die wahrgenommene Prügelei zwischen A und B erscheint als ebenso unmittelbare Erfahrung der Wechselwirkung zwischen beiden, wie die voraufgegangenen Prügeleien zwischen mir und einem Dritten.

Alle Wechselwirkung zwischen Individuen niederer Lebensstufen wird nach Analogie derjenigen zwischen Individuen der eignen Art gedeutet, und alle Kausalität zwischen sogenannten toten Dingen wird nach Analogie derjenigen zwischen lebenden Individuen aufgefaßt. Die berechtigte Verlebendigung der unorganischen Natur in dynamischer Hinsicht wird unbedenklich um den Preis einer unberechtigten Individualisierung und Personifikation der toten Dinge erkauft und festgehalten. Zweifel an der unmittelbaren Wahrnehmung der Kausalität erwachen frühestens dann, wenn die Individualisierung und Personifikation der toten Dinge verloren gegangen ist und mit ihr auch ohne Grund ihre Verlebendigung wieder beseitigt ist; aber auch dann noch pflegt der Glaube an die Wahrnehmung der Kausalität unerschüttert zu bleiben, solange nicht der Kraftbegriff in Frage gestellt wird. Der gesunde Menschenverstand, der sich von einer ihre Grenzen

überschreitenden Naturwissenschaft den Kraftbegriff nicht rauben läßt, hält auch an dem Glauben fest, daß selbst in der organischen Natur die Kausalität der Dinge aufeinander Gegenstand der Wahrnehmung sei.

Der Philosoph, dem seine Frau die Suppe auftut, zweifelt nicht daran, daß es das Ding an sich seiner Frau sei, das ihm das Ding an sich der Suppe auftut, und dadurch das Ding an sich seines Magens sättigt. Der Philosoph, der einen ihn stechenden Floh fängt und knickt, zweifelt nicht daran, daß es das Ding an sich des Flohes sei, das in das Ding an sich seines Beines gestochen habe und von dem Ding an sich seiner Hand gefangen und zerdrückt sei. Beide sind überzeugt, daß es kausale Beziehungen zwischen Dingen an sich sind, die von ihnen wahrgenommen werden; wenigstens handeln beide so, als ob sie diesen Glauben hätten, auch wenn sie auf dem Katheder, oder in ihren Schriften diesen Glauben verleugnen.

Hier liegt nun der Gedanke nahe, daß auch die Wahrnehmung als eine kausale Einwirkung des Dinges an sich auf den Wahrnehmenden aufgefaßt werden müsse. Indessen diese Ansicht liegt nicht in dem unmittelbar gegebenen Weltbilde, und wo sie sich geltend macht, gestaltet sie es vollständig um. Der Umschwung braucht nicht plötzlich einzutreten, sondern kann sehr allmählich sich vorbereiten, indem die instinktive Überzeugung von der unmittelbaren Wahrnehmung der Dinge an sich selbst mit dem Beharrungsvermögen einer eingewurzelten Gewohnheit fortbesteht, trotzdem daß die theoretische Überzeugung von der Wahrnehmung bloßer Wirkungen der Dinge an sich mehr und mehr Terrain erobert. Der Widerspruch zwischen beiden Ansichten wird eben noch nicht bemerkt, oder wird auch wohl unwillkürlich der alten Gewohnheit zuliebe verschleiert, wo er anfängt, sich hervorzudrängen.

Der natürliche Mensch erkennt eine auf ihn gerichtete Kausalität nur da an, wo er sich einer ihm aufgedrungenen Veränderung seines körperlichen Zustandes bewußt wird, also z. B. bei einem Stoß oder Schlag, der ihn umwirft oder erschüttert, oder den getroffenen Körperteil schwellen und mit Blut unterlaufen macht, bei einem scharfen Hieb oder Stich, der in die Weichteile seines Körpers eindringt und deren Zusammenhang teilweise aufhebt, bei einem Riß, der eine fühlbare und sichtbare Hautabschürfung hervorbringt, bei einer Verbrennung, die die Haut rötet, in eine Blase umwandelt, oder verkohlt, bei einem Dröhnen, das sein Trommelfell zerreißt und das Ohr zum Bluten bringt. In allen diesen Fällen geht eine Wahrnehmung der Wirkung des Dinges auf meinen Körper mit der Wahrnehmung des wirkenden Dinges Hand in Hand; ich glaube also Ursache und Wirkung zugleich oder unmittelbar nacheinander wahrzunehmen. Die Erfahrung belehrt darüber, daß die meisten solcher Einwirkungen auf den Körper mit Schmerz verbunden sind; so wird der Schmerz gleichsam zur Wahrnehmung der Wirkung gestempelt, während die gleichzeitigen Tast- und Gesichtswahrnehmungen nach wie vor unmittelbar auf das Ding an sich als die Ursache der schmerzerzeugenden Wirkung bezogen werden.

Der Schmerz, der in Verbindung mit der Tast- oder der Gesichtswahrnehmung einer entsprechenden Ursache, z. B. eines schlagenden Stockes, eines beißenden Tieres usw., auftritt, gilt für sich allein schon als zuverlässiges Merkmal einer stattgehabten Wirkung, auch dann, wenn die Veränderung meines Körpers weder gleichzeitig noch nachträglich durch anderweitige Sinneswahrnehmung konstatiert werden kann. Der Schmerz begründet alsdann die Vermutung, daß das wahrgenommene Ding tatsächlich Ursache einer Wirkung auf meinen Körper geworden sei, wenn sie auch zu schwach war, um dadurch wahrnehmbare Spuren zu hinterlassen, und zu vorübergehend, um rechtzeitig die Sinne auf die durch sie hervorgerufene Veränderung am Körper richten zu können. In selteneren Fällen kann es auch die Lust, insbesondere der Übergang von Unlust in Lust, sein, die die stattgehabte Einwirkung einer fremden Ursache bezeugt, z. B. wenn jemand an einer juckenden Hautstelle gekratzt oder aus einer schmerzhaft gewordenen körperlichen Zwangslage befreit wird, oder wenn eine quälende Begierde (wie der Durst) mit fremder Hilfe zu der sonst unerreichbaren Befriedigung geführt wird.

Wo sowohl Schmerz als auch Lust fehlt, da muß eine auf den eigenen Körper gerichtete Wahrnehmung eintreten, um eine Veränderung an ihm zu konstatieren, die als Wirkung eines Dinges aufgefaßt werden muß. So z. B. kann ein Mensch meinen Arm aufheben und in verschiedene Stellungen bringen; diese Veränderungen in meiner Körperhaltung brauchen mir keinerlei Schmerz

zu verursachen, und doch werde ich sie als Einwirkung des vor mir stehenden, meinen Arm berührenden Menschen auffassen, weil ich sehe und fühle, daß es seine Kraft ist, die ohne und gegen meinen Willen die Haltung meines Armes verändert. Nur bei wenigen schmerzlosen Sinneswahrnehmungen ist der Mensch imstande, begleitende Körperveränderungen zu beobachten; bei keiner kann er ohne genauere wissenschaftliche Forschungen nachweisen, daß die Wahrnehmung selbst durch körperliche Veränderungen in den Sinneswerkzeugen bedingt ist. Begleitende Körperveränderungen bei der Wahrnehmung sind z. B. die Einstellung und Akkommodation der Augen, das Schnüffeln der Nase, das Schnalzen der Zunge; aber diese gehen zum Teil schon in reflektorische oder willkürliche Reaktionen auf die begonnene Wahrnehmung über. Die Veränderungen, die beim Sehen in der Netzhaut, beim Hören in dem Cortischen Organ, beim Schmecken in den Schmeckbechern, beim Wärmesinn und Tastsinn in den Nervenendigungen der Epidermis vorgehen, sind auch heute noch mehr oder weniger unbekannt oder hypothetisch und liegen dem Bewußtsein des Laien so fern als möglich. Es ist daher kein Wunder, daß sich das Wahrnehmen nicht um sie bekümmert, und daß der natürliche Mensch es bei dem Wahrnehmen nicht mit den Wirkungen der Dinge, sondern mit den Dingen selbst, als den Ursachen der die Wahrnehmung etwa begleitenden Wirkungen, zu tun zu haben glaubt. —

Eine gewisse Verschiedenheit besteht dabei zwischen den räumlichen Sinneswahrnehmungen (Gesicht und Tastsinn) einerseits und den nichträumlichen Sinneswahrnehmungen anderseits (z. B. Geruch, Gehör). Bei den ersteren meint das Bewußtsein, die Dinge an sich selbst in ihrer einheitlichen Totalität zu umspannen und zu ergreifen, bei den letzteren dagegen nur kleinste Teilchen der Dinge, die von diesen als Proben ihrer durchgängigen Beschaffenheit zu den Sinnen ausgesandt sind. Bei den ersteren scheinen die Dinge ganz passiv zu sein und scheint alle Aktivität auf Seiten der Wahrnehmung zu liegen; bei den letzteren sind die Dinge insoweit aktiv, als sie ihre Proben aussenden und dadurch erst den Sinnen Gelegenheit zur Wahrnehmung ihrer Beschaffenheit geben. Dem Besehen und Betasten hält das Ding einfach still; höchstens gilt die Undurchdringlichkeit der undurchsichtigen Dinge für den Blick und die Undurchdringlichkeit

der festen Körper für die tastende Hand als ein passiver Widerstand gegen den aktiven Durchdringungsversuch des Wahrnehmenden. Die Emission der Riechstoffe, des Wärmestoffs, des Lichtstoffs und des Schalles wird dagegen als eine Tätigkeit der Dinge aufgefaßt, die notwendig unter der Kategorie der Kausalität begriffen wird; daß die wahrnehmbaren Proben der Dinge in das Wahrnehmungsbereich der Sinne geraten, ist eine Wirkung des Dinges und seiner Emissionstätigkeit. Aber auch hier gilt das Ding samt seiner Tätigkeit noch keineswegs als Ursache der Wahrnehmung selbst, sondern nur als Ursache der Ortsveränderung der wahrnehmbaren Stoffteilchen, durch die erst der Eintritt der Wahrnehmung ermöglicht wird. Bei der Wahrnehmung selbst ist auch in diesem Falle die Summe der wahrgenommenen Stoffteilchen, die das Organ berühren, völlig passiv, und allein der Wahrnehmende aktiv. Das Blumenbeet, das seinen Duft zu meiner Nase aussendet, tut nichts andres als die Hand, die den Bissen in den Mund schiebt; beide Arten der Ortsveränderung gehören noch nicht zur Geruchs- oder Geschmackswahrnehmung selbst, sondern zu den Vorbereitungen, durch die die Bedingungen ihrer Möglichkeit herbeigeführt werden. Wie wir es vorher mit einer Kausalität der Dinge zu tun hatten, die die Sinneswahrnehmung begleitet und neben dieser herläuft, so jetzt mit einer Kausalität, die dem Eintritt der Wahrnehmung vorhergeht.

Der Wahrnehmungsakt selbst in seiner Beziehung auf diejenigen Seiten, Teile oder Eigenschaften des Dinges, die durch ihn zum Bewußtsein gebracht werden, gilt demnach dem naiven Realisten als eine Tätigkeit bloß des Wahrnehmenden, bei der das Wahrgenommene kausalitätslos still hält. Wie neben dem Dinge auch seine Kausalität auf den Körper des Wahrnehmenden zum Objekt der Wahrnehmung werden kann, so kann neben dem Dinge auch seine Kausalität auf andre Dinge oder auf die Körper dritter Personen zum Gegenstande der Wahrnehmung werden, wenn z. B. das Ding in Bewegung ist und auf ein anderes stößt. Aber in diesem Falle einer Kausalität des Dinges auf andre Dinge kann noch weniger wie in dem Falle einer Kausalität des Dinges auf den Körper des Wahrnehmenden davon die Rede sein, daß die Kausalität des Dinges anstatt des Dinges und das Ding nur durch seine Kausalität wahrgenommen werde. Das bewegte stoßende Ding verhält sich in bezug auf die es erfassende Gesichts-

wahrnehmung ganz ebenso passiv wie das ruhende Ding; seine Aktivität richtet sich auf das ebenfalls wahrgenommene Ding, das gestoßen wird, aber nicht auf die Wahrnehmung, die sich bei diesem Vorgang als unbeteiligter Zuschauer verhält. Ins Gedränge gerät diese Überzeugung frühestens da, wo die Hypothese von der Emission der Objektbilder nach dem Gesichtsorgan auftritt; alsdann muß das durch den Tastsinn und Geschmack wahrgenommene Ding an sich in demselben Sinne als Ursache der ausgesandten Bilder seiner selbst gelten, wie nach der gewöhnlichen Annahme das durch den Gesichtssinn wahrgenommene Ding an sich als Ursache der ausgesandten Düfte und Wärmestoffteilchen gilt. Immer aber wird daran festgehalten, daß es nicht Wirkungen der Dinge auf die Sinnesorgane, sondern die Dinge selbst (sei es im ganzen, sei es durch ausgesandte Stoff- oder Gestaltproben) sind, was wahrgenommen wird. —

Hiermit wäre etwa der Standpunkt beschrieben, auf dem jedes unphilosophische Bewußtsein sich bewegt, und den jeder Philosoph als den ihm gegebenen Erfahrungskreis und Inhalt des eignen Bewußtseins vorfindet, wenn er anfängt, über das Verhältnis des Erkennens zu den Dingen nachzudenken. Die Hauptsätze dieses naiven Realismus lassen sich dahin formulieren: 1. Was wahrgenommen wird, sind die Dinge selbst, also nicht etwa bloß ihre Wirkungen und noch weniger bloße Erzeugnisse der Einbildungskraft. 2. Was an den Dingen wahrgenommen wird, ist wirklich so an den Dingen, wie es wahrgenommen wird, was nicht ausschließt, daß noch manches an den Dingen ist, was nicht wahrgenommen wird. 3. Was aufeinanderwirkt, sind die Dinge selbst, und diese Kausalität der Dinge ist selbst auch Gegenstand der Wahrnehmung. 4. Die Dinge sind so, wie sie wahrgenommen werden, auch dann, wenn sie eben nicht wahrgenommen werden, es sei denn, daß inzwischen durch eine zureichende Ursache eine Veränderung mit ihnen vorgehe; die Wahrnehmung zeigt uns demnach die Dinge, wie sie, auch abgesehen von aller Wahrnehmung, oder an sich, sind, d. h. die wahrgenommenen Dinge sind die Dinge an sich. 5. Indem von allen Wahrnehmenden die Dinge an sich wahrgenommen werden, sind die Objekte der Wahrnehmungen für alle Wahrnehmenden ein und dieselben; diese eine und einzige Welt der Dinge an sich bildet demnach als gemeinsames Wahrnehmungsobjekt

auch das Bindeglied, die kausale Vermittelung und das Hilfsmittel der Verständigung für die Gedanken und Bestrebungen der verschiedenen Bewußtseinsobjekte. —

Es ist nicht schwer, zu bemerken, daß diese naiv-realistische Weltansicht mit Widersprüchen behaftet ist und deshalb einer Berichtigung bedarf. Es ist aber nicht ebenso leicht, sich bei der philosophischen Bearbeitung des vorgefundenen Erfahrungskomplexes von dem Beharrungsvermögen der gewohnten Anschauungen und von der Macht der instinktiven Vorurteile freizumachen. Während man mit diesen Mächten auf einem oder einigen Punkten kritisch ringt, übersieht man gar zu leicht, daß man mit Voraussetzungen argumentiert hat, die aus eben diesem Anschauungskreise entlehnt sind und deshalb nicht mehr Berechtigung haben als die bekämpften. Es ist deshalb nichts gewöhnlicher als der partielle Rückfall der kritischen Philosophen in den naiven Realismus, und am auffälligsten wird dieser Rückfall da, wo die praktische Unbrauchbarkeit einer als Ersatz dargebotenen Weltansicht dadurch verschleiert wird, daß die prinzipiell aufgehobenen Voraussetzungen des naiven Realismus praktisch als noch zu Recht bestehend behandelt werden.

Der naive Realismus ist erkenntnistheoretischer Monismus, nicht Dualismus, eben weil er die numerische Identität von Wahrnehmungsobjekt und Ding an sich behauptet und ihre Zweiheit bestreitet. Die Welt der Dinge an sich ist ihm eine einzige und einheitliche; der Begriff der subjektiven Erscheinung hat für ihn nur bei Sinnestäuschungen, Halluzinationen und Traumbildern einen Sinn, die vielen Bewußtseine sind nur akzidentielle Formen, die zu der einen Welt der Dinge an sich hinzutreten. In jedem Bewußtsein ist der Inhalt das Wesentliche, die Form das Zufällige, Unwesentliche. Darum hebt auch die Vielheit dieser Akzidentien die substantielle Einheit ihres gemeinsamen Inhalts nicht auf und läßt den erkenntnistheoretischen Monismus unangetastet.

Die Weltanschauung der Tiere und Menschen hat keineswegs den Zweck, theoretische Erkenntnis zu liefern, sondern allein und ausschließlich die Aufgabe, eine praktische Orientierung in der Welt und eine praktische Beteiligung an ihren Aufgaben zu ermöglichen. Wie der naive Realismus ganz aus der praktischen

Anpassung des Denkens und Vorstellens an die Aufgaben und zwingenden Forderungen des Lebens hervorgegangen ist, so trägt er auch nur diesen Rechnung, aber nicht den philosophischen Ansprüchen einer theoretischen Widerspruchslosigkeit. Nur solche Widersprüche könnten sich bemerklich machen, die in bezug auf das praktische Leben zu absurden Konsequenzen führten; grade solche aber sind nicht in ihm vorhanden und können nicht in ihm vorhanden sein, wenn er aus dem Akkommodationsprozeß des Denkens an die Forderungen des Lebens entstanden ist, weil solche Widersprüche in diesem Anpassungsprozeß schon bei ihrem etwaigen ersten Auftreten sich von selbst hätten wieder ausscheiden müssen. Dagegen sind theoretische Widersprüche in dem naiven Realismus für seinen Zweck gleichgültig, soweit sie praktisch keine Störung herbeiführen; ja sogar sie können vor dem Erwachen der erkenntnistheoretischen Reflexion gar nicht bemerkt werden, weil jeder Anlaß zur Hinwendung der Aufmerksamkeit fehlt. Es ist somit kein Wunder, daß diese Weltansicht, die sich seit Jahrtausenden durch alle Geschlechter bewährt hat, und in jedem Menschen während seiner Kindheit und Jugend sich neu bewährt, so fest eingewurzelt ist, daß die ganze Energie des philosophischen Denkens erforderlich ist, um sich selbst nach ihrer theoretischen Überwindung gegen teilweise Rückfälle in sie zu wehren. Selbst lange Zeit nach dem Erwachen der kritischen Reflexion wird die Ahnung dieser Widersprüche als ein praktisch unbequemes und störendes Theoretisieren und als sophistische Haarspalterei immer wieder zurückgeschoben; um so weniger ist deshalb zu erwarten, daß sie sich in frühen Zeiten der Entwickelung nachdrücklich geltend machen. Die kritische Reflexion des Tieres und des natürlichen Menschen richtet sich immer nur auf solche Korrekturen der instinktiven Weltansicht, die sich als praktisch nützlich erweisen, aber nicht auf solche, die zwar von theoretischem Interesse aber praktisch unnütz, wenn nicht gar erschwerend sind. Tauchen je einmal unwillkürlich solche theoretischen Reflexionen auf, so lehnt sich die instinktive Weltansicht gegen sie als gegen eine Ausgeburt überspannter Grübelei auf und versteift sich auf die praktisch bewährten Aussagen des „gesunden Menschenverstandes“.

Es kommt noch hinzu, daß diese vor jeder andern, auch vor den theoretisch besser begründeten Ansichten den Vorzug überlegener Einfachheit besitzt und sich deshalb für den praktischen Gebrauch als Mittel zur Vereinfachung und Abkürzung des Denkens oder als konventionelle Abbreviatur selbst da noch empfiehlt, wo sie theoretisch durch eine vollkommenere ersetzt ist. Es ist das ähnlich, wie wenn wir der Einfachheit halber fortfahren, zu sagen: „die Sonne geht auf“, obwohl wir wissen, daß die Sonne stillsteht und die Erde sich dreht. Eine solche praktische Verwendung des theoretisch überwundenen naiven Realismus als Denkabbreviatur hat auch gar keine Bedenken gegen sich, sobald sie nur mit vollem Bewußtsein geübt wird; denn dann steht dem Denken jederzeit die Kontrolle der abgekürzten Gedankenformulierung zu Gebote und deren Rückübersetzung in eine umständlichere, aber wahrheitsgemäße Fassung. Dagegen muß diese praktische Verwendung der fraglichen Denkabbreviatur theoretisch die heilloseste Verwirrung anrichten, wenn sie ohne das völlig klare Bewußtsein ihrer Unwahrheit und surrogativen Bedeutung vollzogen wird, weil dann die Geistesfreiheit gegen das eigne Denken fehlt, und die Täuschung entstehen muß, als bewegte man sich noch auf dem Boden einer kritisch geprüften und bewährten Weltansicht, während das Gegenteil der Fall ist.

Da tatsächlich alle Philosophen bei ihren praktischen Denkoperationen der Einfachheit und Bequemlichkeit halber sich der ihnen von jung auf gewohnten naiv-realistischen Weltansicht als Denkabbreviatur bedienen, da aber die wenigsten sich dieser Tatsache bewußt sind, so kann man sich ungefähr denken, mit welchen Schwierigkeiten die wissenschaftliche Erkenntnistheorie bisher zu kämpfen gehabt hat. Die wahrhaft babylonische Sprachverwirrung, die auf diesem Gebiete herrscht, und die anscheinend unüberwindliche Schwierigkeit der Verständigung der Streitenden über erkenntnistheoretische Prinzipien wird mit einem Schlage erklärlich, wenn man den unvermeidlichen Einfluß der angeführten Tatsache in Erwägung zieht, und es ist dann nur zu verwundern, daß die Konfusion nicht noch größer ist. Deshalb ist es auch unentbehrlich, die Grundlegung der Erkenntnistheorie mit der Darstellung der gewöhnlichen Ansicht zu beginnen, um an jedem Punkte der weiteren Untersuchung das deutliche Bild derselben zum Vergleich gegenwärtig zu haben. Anderseits wird durch die Einsicht in den letzten Grund der bisherigen Verwirrung und Verständigungsschwierigkeiten die begründete

Hoffnung erweckt, daß es nunmehr besser gelingen werde, eine Verständigung anzubahnen. Das Interesse der Philosophie haftet nicht sowohl an diesem unkritischen Ausgangspunkt der Reflexion als vielmehr an den Stufen der kritischen Selbstauflösung desselben. Bei jeder Zersetzungsstufe sind zwei Bestandteile zu unterscheiden, erstens diejenigen Elemente der gemischten Weltansicht, in denen das transzendentale Bewußtsein (gleichviel, ob in Gestalt eines transzendentalen Idealismus, oder Realismus) schon zum Durchbruch gelangt ist, und zweitens diejenigen Elemente, in denen der naive Realismus noch fortbesteht, oder mit anderen Worten: diejenigen Elemente, bei denen die Identität von Wahrnehmungsobjekt und Ding an sich aufgegeben ist, und diejenigen, bei denen sie noch festgehalten wird. Dieses teilweise Festhalten kann dann entweder auf einem von der Kritik noch unberührten naiven Glauben beruhen, oder auf einer eigensinnigen, dogmatischen Absperrung gegen die unbequeme Kritik, auf einer naiv bornierten Versteifung.

2. Die Unhaltbarkeit des naiven Realismus.

a) Die physikalische Widerlegung des naiven Realismus.

Der naive Realismus war von der Voraussetzung ausgegangen, daß es überall Stoffe, nicht Kräfte sind, die durch unmittelbare Berührung mit dem Sinnesorgan in ihrer besonderen Beschaffenheit wahrgenommen werden, und daß die wahrzunehmenden Stoffe von den Dingen zu den Sinnen probeweise verschickt werden, wenn die Dinge selbst von den Sinnen räumlich getrennt bleiben. Diese Ansicht ist physikalisch unhaltbar und erleidet eine vollständige Umwandlung in ihr Gegenteil, indem die Physik allen Stoff in Systeme von Kräften, alle scheinbare stoffliche Berührung in dynamische Fernwirkung, und alle vermeintliche Emission von unwägbaren Stoffen in eine Fortpflanzung von Wellenbewegungen der Kraftpunkte auflöst.

Diese Umwandlung beginnt bei der Lehre vom Schall, weil hier die Wellenschwingungen sich im gröbsten Medium fortpflanzen und am leichtesten dem Auge sichtbar zu machen sind. Der Physiker findet bei seiner Analyse der äußeren Vorgänge, die den Schall im Ohre entstehen lassen, nichts, was mit der Schallempfindung irgendwelche Ähnlichkeit hätte, sondern nur wellenförmige Bewegungen in elastischen festen Körpern oder Gasen. Er gelangt dadurch zu der Überzeugung, daß es nur diese Bewegungsform ist, die sich von der Tonquelle zum Ohre fortpflanzt, aber nicht ein schon fertiger Schall, und daß der Schall erst eine Wirkung ist, die durch das Anschlagen der Luftwellen im Ohre hervorgerufen wird.

Den zweiten Stoß erhielt der naive Realismus von seiten der Naturwissenschaft durch die Klarlegung der dioptrischen und katoptrischen Gesetze, da diese selbst auf dem Boden der Emissionstheorie zur Umstoßung der naiv-realistischen Ansichten über das Sehen genügte. Denn die Optik lehrte, daß weder etwas vom Auge zu den Dingen ausstrahlt, noch auch fertige Bilder von den Dingen zum Auge hinfliegen, sondern daß nur die gesetzmäßig zurückgeworfenen und zerstreuten Strahlen des auffallenden Lichtes von den beleuchteten Dingen zum Auge hingeleitet werden, und daß ohne eine besondere Einrichtung des Auges gar kein Bild des Dinges, sondern nur eine Unterscheidung von hell und dunkel zustande kommen würde. Die Optik zeigte also bereits auf dem Boden der Emissionstheorie, daß die Dinge durch ihr reflektiertes Licht zwar auf das Sehorgan eine Einwirkung oder einen Reiz ausüben, daß aber die Anordnung dieser Reize zu einem dem Dinge ähnlichen Bilde nur durch eine besondere physiologische Einrichtung des Organs herbeigeführt werden kann. Damit war die Annahme beseitigt, daß das Sehen das Ding selbst, sei es in seiner Einheit und Ganzheit, sei es in verschickten Gestaltproben, wahrnehme, und festgestellt, daß das Sehen nur Reize oder Wirkungen wahrnehmen könne, die vom Dinge als ihrer Ursache ausgehen.

Aber noch immer konnte sich die Vorstellung behaupten, daß, wenn auch nicht die Gestalt des Dinges, so doch das von ihm ausgestrahlte oder reflektierte Licht selbst wahrgenommen werde, in dem Sinne, daß dieser ins Auge eindringende physikalische Lichtstoff identisch sei mit dem wahrgenommenen Licht. Die Aufrechterhaltung dieser Ansicht wurde sehr schwierig schon gegenüber der Brechung des weißen Lichtstrahls in unendlich viele Strahlen von unendlich verschiedener Brechbarkeit und Fortpflanzungsgeschwindigkeit, die vom Auge als verschiedenfarbiges Licht mit unendlich vielen Abstufungen wahrgenommen

werden; denn entweder war nun das scheinbar einfache Licht etwas unendlich Zusammengesetztes (Newton), oder die Farbe mußte aus der physikalischen Welt der Dinge an sich gestrichen und auf eine bloß subjektive Erscheinung zurückgeführt werden (Goethe). In beiden Fällen ging die vorausgesetzte Identität des physikalischen und des wahrgenommenen Lichtes in die Brüche. Aber die Entscheidung wurde erst durch die Bekanntschaft mit den Erscheinungen der Polarisation und Interferenz des Lichts herbeigeführt, die den Sieg der Undulationstheorie über die Emissionstheorie sicherte. Nun war die physikalische Ursache der Lichterscheinungen ebenso wie diejenige der Schallerscheinungen als eine wellenförmige Bewegung festgestellt, die auf bestimmte Schwingungsebenen beschränkt (polarisiert) werden konnte, und deren Wellenberge und Wellentäler sich beim Zusammentreffen gegenseitig auslöschen mußten. Damit war jeder Gedanke an eine Ähnlichkeit des physikalischen Lichtstrahls und der Lichtempfindung beseitigt, und das von den Dingen ausgesandte physikalische Licht als ein der Wahrnehmung durchaus heterogener Reiz erkannt, der selbst wieder nur Wirkung des Dinges und seines Reflexionsvermögens ist.

Die Undulationstheorie erstreckte sich zunächst weiter auf die Wärme, indem Licht und Wärme als identische Schwingungsformen erkannt wurden, die nur durch die Schwingungsgeschwindigkeit (also auch Wellenlänge und Brechbarkeit) verschieden sind. Wenn die Hautnerven meiner Hand die Wärmestrahlung der Sonne oder eines Feuers empfinden, so ist es nun nicht mehr ein Wärmestoff, den ich als das, was er ist, wahrnehme, sondern es sind Ätherschwingungen, die meine Haut durchdringen und in einer uns noch unbekannten Weise auf ihre Nervenendigungen als Reiz wirken. Und wenn ich meine Hand an den warmen Ofen lege, so ist es auch bei dieser Wärmeleitung doch wiederum der die Körpermoleküle umgebende Äther, der den Schwingungszustand von einem Moleküle auf das benachbarte, von der Oberfläche des Ofens auf die Oberfläche der Hand überträgt. —

Das gleiche gilt für elektrische Entladungen, deren Erschütterung ich fühle, oder für chemische Agentien in flüssigem oder gasförmigem Aggregatzustand, die die Schmeckbecher meiner Zunge oder die Nervenendigungen meiner Riechmuscheln umspülen. Sofern ein Stoff geschmeckt oder gerochen werden soll, muß er sich als chemisch differenter Stoff zu den Organoberflächen verhalten und eine chemische Einwirkung auf sie ausüben; diese aber charakterisiert sich unter dem Gesichtspunkte der Undulationstheorie allemal als eine Veränderung des bestehenden Schwingungszustandes der Organmoleküle durch den andersartigen Schwingungszustand der herangebrachten Stoffmoleküle vermittels der Bewegungsübertragung des beide umgebenden Äthers, und infolgedessen als eine Lageveränderung und Gruppierungsveränderung der oberflächlichen Molekülschichten im Sinne einer chemischen Zersetzung und anderweitigen Verbindung. In allen diesen Fällen kommt nicht unmittelbar die Beschaffenheit oder der Bewegungszustand des physikalischen Reizes zur Wahrnehmung, sondern diese muß schlechterdings vermittelt sein durch die Veränderung in der organischen Materie des Sinnesorgans selbst, die ihre Wirkung ist. In allen diesen Fällen vollzieht sich ferner die Kausalität des Reizes auf das Organ nicht durch unmittelbare Berührung von Stoff zu Stoff, sondern durch dynamische Einwirkung, nämlich durch die dynamische Beeinflussung des vorhandenen molekularen Bewegungszustandes in molekularen Abständen. Wir haben es also letzten Endes bei jedem Organreiz mit einer *actio in distans* zu tun, wenn auch der das Organ unmittelbar treffende Reiz nur eine Distanz von molekularen Entfernungen überspringt.

Dies gilt auch für denjenigen Sinn, der nach naiv-realistischer Ansicht am sichersten das Vorrecht unmittelbarer stofflicher Berührung zu genießen wähnt, für den Tastsinn. Ob die konstituierenden Elemente der Materie wirklich ihrem Wesen nach undurchdringlich sind oder nicht, ist eine heute noch schwebende Streitfrage; so viel ist physikalisch sicher, daß das, was uns als Undurchdringlichkeit der Materie erscheint, nicht ein passiver Widerstand des toten Stoffes, sondern ein aktiver Widerstand abstoßender Kräfte ist, der bei der Annäherung auf sehr kleine Entfernungen sehr rasch wächst und auf gewisse kleinste Entfernungen jeder uns bekannten Offensivkraft überlegen wird. Wenn ich also mit den Fingern ein Stück Holz umspanne und dessen Festigkeit als Widerstand an seinen Grenzen fühle, so fühle ich keineswegs das Stück Holz selbst, sondern nur die von seinen Oberflächenmolekülen ausgehenden dynamischen Repulsivwirkungen. Bei der bekannten Relativität aller

Raumverhältnisse fällt es gar nicht ins Gewicht, daß mir der Abstand, auf den diese Abstoßung sich als Undurchdringlichkeit geltend macht, im Verhältnis zu meiner Körpergröße und der Größe meiner tastenden Hand äußerst klein vorkommt; ich weiß ja doch, daß noch ganze Welten von Atomgebilden in ihm Platz haben. Entscheidend ist nur die physikalische Feststellung, daß eine stoffliche Berührung ausgeschlossen ist, daß mit keinem Sinne jemals die Dinge selbst, sondern immer nur ihre Wirkungen in größerer oder geringerer Entfernung von den Dingen wahrgenommen werden können, und daß die Eigenschaften der Dinge selbst, durch die sie ihre Reizwirkungen auf die Organe ausüben, ebensowenig wie die Bewegungen des etwaigen übertragenden Mediums zwischen beiden mit dem Inhalt der bewußten Wahrnehmungen irgendwelche Ähnlichkeit haben. Auch die Tastempfindungen der Härte und Weichheit, der Glätte und Rauheit haben keine Ähnlichkeit mit den Eigenschaften der Dinge, die durch sie erschlossen werden; denn die letzteren werden als Unterschiede der Kohäsionskraft und der Oberflächengestalt vorgestellt, während die ersteren anscheinend einfache Empfindungen mit mehr oder minder starkem Lust- und Unlustzusatz sind.

Durch die Molekulartheorie der Materie verlor auch die Eigenschaft der Ausdehnung ihre bisherige Bedeutung, so daß die Übereinstimmung zwischen der wahrgenommenen Ausdehnung und der entsprechenden Eigenschaft des Dinges aufhörte. Die anscheinend solide Masse des betasteten Würfels, die nach naivrealistischer Anschauung den eingenommenen Raum kontinuierlich erfüllt, mußte sich in erster Reihe eine Durchsetzung mit Poren und Zwischenräumen gefallen lassen, wobei aber das schwammartige Gerüst des Dinges noch eine kontinuierlich zusammenhängende Masse bildete. Von der Anerkennung der Porosität als einer allgemeinen Eigenschaft der Körper ging dann die Physik in zweiter Reihe fort zu einer Zerlegung aller Körper in Moleküle, deren Gestalt und relative Größe von der chemischen Qualität des Stoffes abhing; dadurch wurde die Kontinuität der ausgedehnten Masse in eine Menge ausgedehnter Körperchen aufgelöst, die nur in den sie verbindenden Kräften ihren Zusammenhalt besaßen. In dritter Reihe stellte sich ferner heraus, daß jedes dieser Moleküle in vielseitig schwingender Bewegung befindlich sei, und daß zwischen den chemisch differenten Körpermolekülen sehr große Zwischenräume angenommen werden mußten, um für die Imponderabilien, d. h. für die verschiedenen Bewegungsformen des intermolekularen Äthers, Platz zu schaffen. Die Ausdehnung der Moleküle schrumpfte gegen die Abstände derselben voneinander nun dermaßen zusammen, daß die anscheinend solide Masse in ihrer molekularen Anordnung nunmehr ein Analogon der makrokosmischen Sonnen- und Fixsternsysteme darbot. In vierter Reihe wiederholte sich alsdann dasselbe Verhältnis innerhalb jedes chemischen Moleküles, als man zu der Einsicht gelangte, daß jedes zusammengesetzte chemische Molekül aus den Molekülen chemischer Elemente, und daß alle die verschiedenen chemischen Elementmoleküle aus verschiedenartigen Verbindungen gleicher Körperatome mit dazwischengelagerten Ätheratomen bestehen müßten. Die Ausdehnung der Uratome schrumpfte nunmehr im Vergleich zu der Ausdehnung der betasteten Dinge zu so minimaler Winzigkeit zusammen, daß sie der Vorstellung zu entschwinden drohte. In fünfter Reihe erhielt aber der Begriff der Ausdehnung den Todesstoß durch die Forderung der mathematischen Physiker und Naturphilosophen, daß die Uratome absolut ausdehnungslos und punktuell, also schlechthin unstofflich als reine mathematische Punkte und Zentren von Kraftsphären gedacht werden müßten.

Ausgedehnt ist danach nur noch die Kraftwirkung, aber nicht das Kraftwesen. Was an den Dingen als Kontinuität erscheint, ist reine Diskontinuität der Kraftzentren; was als solider, massiger Stoff erscheint, ist ein völlig stoffloses System von Kräften; was als ein durch das Ding erfüllter Raum erscheint, ist nur die räumliche Umgrenzung gewisser Kraftkombinationen und Kraftäußerungsformen; was als Ausdehnung des Dinges erscheint, ist nur der von diesem Kräftesystem und seinen bestimmten Kraftäußerungsformen okkupierte, beziehungsweise gesetzte und produzierte Raum. Somit hört die Ausdehnung ebenso wie die Undurchdringlichkeit auf, eine Eigenschaft der Dinge selbst zu sein, und wird zu einem Ergebnis ihrer Wirkungen oder Kraftäußerungen. —

Dagegen hat die Physik bisher die Raumzeitlichkeit der Dinge an sich nicht angezweifelt. Jedes Kraftzentrum muß eine bestimmte Lage im Verhältnis zu allen andern, oder einen Ort haben, und die Art seiner Ortsveränderung im Verhältnis zu allen andern muß ebenfalls bestimmt sein. Ort und Ortsveränderung sind zu-

nächst räumliche Bestimmungen; da aber jede Lagenbestimmung im System nur für einen bestimmten Zeitpunkt gilt, und jede Ortsveränderung oder Bewegung den Begriff der Geschwindigkeit in sich schließt, so sind sie ebensowohl zeitliche Bestimmungen. Wie die Ruhe nur ein Spezialfall der Bewegung, so ist der Ort oder die Lage in einem bestimmten Zeitpunkt nur ein Spezialfall der gesetzmäßigen Bewegung, die die Orte zu allen Zeitpunkten bestimmt. Die Wirkungen, die ein Ding oder Atomsystem auf die Sinne ausübt, hängen demnach ab von dem Integral der Bewegungen aller in ihm enthaltener Atomkräfte, in welchem natürlich auch die bestimmte Zahl dieser Atomkräfte schon mit Berücksichtigung gefunden hat.

Es entsteht nun hier die Frage, woher es kommt, daß die Physik vor der Raumzeitlichkeit der Atombewegungen Halt macht und noch nicht dazu fortgeschritten ist, diese auch noch kritisch zu beleuchten. Zur Beantwortung dieser Frage hat man sich zu vergegenwärtigen, daß die Physik ihren Ausgangspunkt von dem im Bewußtsein vorgefundenen naiven Realismus genommen hat, und durch die physikalische Unhaltbarkeit seiner Ansichten Schritt für Schritt zur Aufgabe seiner Positionen gedrängt ist. Genetisch betrachtet, ist die physikalische Überzeugung von der Raumzeitlichkeit der Atomkraftäußerungen weiter nichts als ein stehengebliebener Rest des naiven Realismus, und dieser Überzeugungsrest erscheint um so zuversichtlicher, je mehr sich in ihn die ganze instinktive Überzeugungskraft des naiven Realismus geflüchtet und zusammengedrängt hat. Ein physikalisches Bedürfnis zur Berichtigung dieser Ansicht ist bisher nirgends hervorgetreten; der physikalische Zweifel am naiven Realismus ist aber immer nur insoweit hervorgetreten, als eine physikalische Nötigung zur Berichtigung der naiv-realistischen Ansichten sich hervordrängte.

Die Physik kann daher aus sich selbst gar keinen Grund schöpfen, in der Kritik noch weiter zu gehen. Nur insofern die Physik in Wechselwirkung mit der Physiologie und Psychologie steht und ihr die weiterhin zu erörternden Bedenken gegen die Raumzeitlichkeit der Dinge an sich von diesen beiden entgegengebracht werden, kann sie in die Lage versetzt werden, sich zu prüfen, ob denn dieser naiv-realistische Überzeugungsrest in ihrer Weltanschauung auch eine Begründung habe. Bei dieser Prüfung

stellt sich dann heraus, daß die Raumzeitlichkeit der Atombewegungen von der Physik als Vorbedingung ihrer eigenen Möglichkeit im Interesse der Selbsterhaltung festgehalten werden muß. Gäbe die Physik die Raumzeitlichkeit der Atombewegungen auf, so gäbe sie sich selbst auf, so müßte sie vom Schauplatz der Wissenschaft abtreten, auf dem nun nichts mehr für sie zu tun übrig bliebe.

Die Physik wird einräumen müssen, daß die Überzeugungskraft des naiven Realismus keine wissenschaftliche Legitimation mehr für die Raumzeitlichkeit der Dinge beibringen kann, nachdem sie selbst seinen Fundamentalsatz von der unmittelbaren Wahrnehmung der Dinge an sich umgestoßen und durch die entgegengesetzte Ansicht einer bloß mittelbaren Wahrnehmung der Dinge durch Rückschlüsse aus ihren dynamischen Wirkungen ersetzt hat. Aber die Physik wird an der Raumzeitlichkeit der Atombewegungen als an einer ihr unentbehrlichen Hypothese festhalten müssen, mit deren Hilfe sie die ganze Welt physikalisch erklären kann, ohne die aber jede Möglichkeit irgendwelchen physikalischen Erklärungsversuches überhaupt abgeschnitten ist.

Die Physik wird weiterhin zugeben müssen, daß durch die Reduktion der ursprünglichen naiv-realistischen Überzeugung von der Raumzeitlichkeit der Dinge an sich auf den Wert einer bloßen Hypothese die Möglichkeit eröffnet ist, daß diese Hypothese und mit ihr die ganze physikalische Wissenschaft eine einzige große Illusion sei. Aber die Physik wird nichtsdestoweniger fortfahren, eine Hypothese, die ihr und durch sie der Menschheit schon so gute Dienste geleistet hat, zu benutzen, und aus ihrer Bewährung den Glauben an ihre Wahrheit zu schöpfen. Sie wird sich auch den andern Glauben nicht rauben lassen, daß selbst für den unwahrscheinlichen Fall des künftigen Ersatzes dieser Hypothese durch eine bessere die auf ihr erbauten Erklärungen nicht ganz verloren sein werden, sondern sich *mutatis mutandis* auf die neue bessere Hypothese werden irgendwie umdeuten lassen.

Sie wird endlich bereitwillig zugeben, daß das Aufschließen neuer physikalischer Erfahrungsgebiete eine Erweiterung und Vervollständigung, und damit auch Berichtigung unserer bisherigen Hypothesen über die Räumlichkeit der Dinge an sich bringen

könne, etwa in dem Sinne, daß die rein mathematischen Spekulationen über die Möglichkeit einer vierten Raumdimension eine empirische Bestätigung erhielten. Aber sie wird es ablehnen müssen, in ihrer Hypothese der Räumlichkeit der Dinge an sich über diejenigen Bestimmungen hinauszugehen, die durch das Erklärungsbedürfnis der physikalischen Erscheinungen tatsächlich gefordert sind, und wird die Zumutung als unwissenschaftlich zurückweisen, bloßen mathematischen Möglichkeiten zuliebe eine Komplikation in ihren Hypothesen anzubringen über die einfachste Form hinaus, in der sie dem physikalischen Erklärungsbedürfnis genügen.

Wenn aber der Physik von seiten einer idealistischen Erkenntnistheorie zugemutet wird, die Raumzeitlichkeit als eine ausschließlich subjektive Anschauungsform ohne transsubjektive (oder erkenntnistheoretisch-transzendente) Geltung anzuerkennen, also auch die Raumzeitlichkeit der Atombewegungen als eine bloß subjektive Vorstellung zu nehmen, so wird sie die Tragweite dieser Zumutung entweder gar nicht verstehen, oder aber solche entrüstet zurückweisen müssen. Alle Naturforscher, die die ausschließliche Subjektivität der Raumzeitlichkeit nominell anerkennen, wissen nicht, was sie tun; denn sonst hätten sie von demselben Augenblick an aufhören müssen, Naturforscher zu sein, und insofern sie fortgefahren haben, durch Atombewegungen die Naturerscheinungen erklären zu wollen, haben sie tatsächlich ihren nominellen Idealismus desavouiert. Wer das Gegenteil behaupten und etwa sagen wollte, daß er mit bloß subjektiven, nur von ihm vorgestellten Atomen und Atompunkten irgend etwas, gleichviel, ob objektiv-reale Naturerscheinungen, oder seine subjektive Erscheinungswelt, habe erklären wollen, der wüßte nicht mehr, was er sagte.

Die Vorstellungen eines Physikers von Atomen und Atombewegungen werden niemals eine Licht- oder Wärmeerscheinung hervorbringen, sondern nur wirklich existierende Atome und reale Ortsveränderungen derselben können dies, wenn die physikalische Erklärung von Licht und Wärme richtig ist. Die physikalischen Erklärungsversuche mit Atombegriffen und Bewegungsanschauungen fortsetzen zu wollen, könnte nur dem Insassen eines Irrenhauses in den Sinn kommen. Ein Naturforscher dagegen, der im Besitz geistiger Gesundheit ist, steht, wenn ihm die bloße Subjektivität der Räumlichkeit und Zeitlichkeit aus anderweitigen Gründen zur Gewißheit geworden ist, nur noch vor der Alternative, entweder seine physikalischen Forschungen als auf einer illusorischen Grundhypothese beruhend aufzugeben, oder sie trotz der Überzeugung von der Irrtümlichkeit dieser Hypothese doch in dem Sinne fortzusetzen, als ob die Hypothese wahr wäre, nämlich in der Hoffnung, dadurch vorbereitendes Material zusammenzutragen, dessen eigentlicher Sinn ihm zwar unklar bleibt, das aber auf Grund einer künftigen besseren Hypothese umgedeutet und dadurch indirekt verwertet werden kann.

Bei der letzteren Entscheidung zum Weiterforschen auf Grund einer als unrichtig erkannten aber provisorisch festgehaltenen Hypothese ist jedoch die Voraussetzung festgehalten, daß es nicht nur Dinge an sich gibt, sondern daß sie auch auf andre und auf unsre Sinne wirken. Ein transzendentaler Idealismus, der das Ding an sich leugnet, oder, was praktisch dasselbe ist, es zu einem bloß negativen Grenzbegriff oder einer rein subjektiven Kategorie verflüchtigt, oder der zwar das Ding an sich als positives, wenngleich unbekanntes X stehen läßt, aber ihm die transzendente Kausalität auf andre Dinge und auf den Wahrnehmenden abspricht, ein solcher transzendentaler Idealismus hebt die Möglichkeit irgendwelcher andern physikalischen Hypothese zum Ersatz der Raumzeitlichkeit der Atomkomplexe schlechterdings auf.

Ein Naturforscher, der sich aus philosophischen Gründen zu einem solchen transzendentalen Idealismus bekennt, kann deshalb auch nicht mehr die Hypothese der Raumzeitlichkeit als eine obzwar unwahre, so doch praktisch weiter zu benutzende Hypothese seinen Forschungen zugrunde legen, sondern muß die physikalische Forschung als ein durchaus eitles und in sich widerspruchsvolles Tun aufgeben. Ist der Glaube an seine Spezialwissenschaft und ihre Fruchtbarkeit in ihm stark genug, um sich solchen Konsequenzen nicht zu unterwerfen, so muß ihm eben damit die physikzerstörende Konsequenz des transzendentalen Idealismus als dessen *reductio ad absurdum* erscheinen, so daß dadurch rückwärts die Beweiskraft der philosophischen Argumente für den subjektiven Idealismus in Frage gestellt wird. Ist dagegen der Glaube an die Unentbehrlichkeit einer physikalischen Welterklärung in ihm nicht so mächtig, so muß er jeden Versuch einer solchen für prinzipiell verkehrt, und allein und ausschließlich die philoso-

phische Welterklärung für berechtigt erachten, also vom Physiker zum Philosophen umsatteln, in der Hoffnung, dort das zu finden, was die Menschheit bisher vergeblich auf dem Irrwege physikalischer Hypothesen gesucht hat. —

Sehen wir von den Zweifeln ab, die durch anderartige Argumente in die physikalische Weltansicht geworfen werden können, so läßt sich diese unter Bezugnahme auf die obige Formulierung des naiven Realismus (S. 38—39) in folgende Sätze fassen:

1. Was wahrgenommen wird, sind nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Wirkungen auf unsre Sinne; die Dinge selbst sind ihrer Natur nach unfähig, wahrgenommen zu werden. 2. Was wahrgenommen wird, kann so, wie es wahrgenommen wird, niemals an den Dingen an sich angenommen werden, mit Ausnahme der raumzeitlichen Bestimmungen der Lage und Bewegung; in allen andern Eigenschaften sind Dinge und Wahrnehmungen durchaus einander unähnlich. 3. Was aufeinander wirkt, sind die Dinge selbst und nicht die Wahrnehmungen; die Kausalität der Dinge aufeinander kann nur wahrgenommen werden, insofern sie zugleich mit einer kausalen Einwirkung auf unsre Sinne verknüpft ist. 4. Die Dinge an sich sind, von kausal bedingter Veränderung abgesehen, konstant und ihre Existenz kontinuierlich, die Wahrnehmungen dagegen intermittierend und ihr Bestand diskontinuierlich; die substantiellen und kausal wirksamen Dinge an sich sind für uns unwahrnehmbar und werden nur aus den von ihnen verursachten Wahrnehmungen erschlossen. 5. Die Welt der Dinge an sich ist für alle Subjekte ein und dieselbe, aber die Wahrnehmungen, aus denen, und die Gedankenoperationen, durch die sie für das Bewußtsein erschlossen wird, sind in jedem Bewußtseinsobjekt numerisch verschieden, selbst dann, wenn sie inhaltlich ganz gleich wären.

Es ist klar, daß diese physikalische Weltansicht vom naiven Realismus unmittelbar zum transzendentalen Realismus hinüberleitet unter Überspringung des transzendentalen Idealismus. Aber grade in dieser Überspringung liegt ihre Schwäche, weil sie gegen Angriffe des transzendentalen Idealismus nicht gerüstet ist, und den letzten Rest des Realismus, den sie kritiklos aus dem naiven Realismus beibehalten hat, nämlich die transzendente Gültigkeit von Raum, Zeit und Kategorien, gegen diese Angriffe nicht zu verteidigen vermag. Die physikalische Weltansicht ist deshalb kein wissenschaftlich begründeter und gesicherter transzendentaler Realismus, sondern das zufällig richtige Ergebnis einer Rechnung mit ungeprüften Voraussetzungen. Diese physikalische Kritik steht noch diesseits der physiologischen und philosophischen Kritik, durch die auch dasjenige in Frage gestellt wird, was sie noch unangetastet gelassen hat. Wenn so vieles an der instinktiven Weltansicht des naiven Realismus unrichtig war, so bedarf doch der beibehaltene Rest desselben mindestens sehr der kritischen Vorsicht, und es scheint keine ausreichende Legitimation seiner Wahrheit zu sein, daß grade auf dem beschränkten Boden der physikalischen Forschung kein Anlaß zur Berichtigung desselben hervortritt. Versteht man unter Physik im weiteren Sinne die gesamte Naturwissenschaft, so fällt auch die Physiologie unter jene, und deshalb liegt es den Physikern mindestens nicht fern, ihre Weltansicht mit dem Ergebnisse der Physiologie der Sinneswahrnehmung zu vergleichen und nach Maßgabe dieser weiter zu berichtigen.

b) Die physiologische Widerlegung des naiven Realismus.

Die physikalische Weltansicht hatte das Ding an sich aus dem Bereiche der Wahrnehmbarkeit ausgeschieden und an seiner Statt die kausale Einwirkung, die es auf die Sinnesorgane übt, als Wahrnehmungsobjekt angenommen. Die Einwirkung des Dinges auf die Sinne konnte als eine unmittelbare Einwirkung gelten bei denjenigen Wahrnehmungsakten, wo eine sogenannte Berührung mit dem Dinge stattfindet, weil die aufeinander wirkenden Ätherschichten der benachbarten Oberflächenmoleküle noch selbst zu den Dingen und Sinnesorganen gehörten. Bei den auf größere Entfernung durch ein Medium fortgepflanzten Wirkungen der Dinge konnte allerdings nicht mehr von der Wahrnehmung einer unmittelbaren Wirkung gesprochen werden, da jedes der zahllosen Atome des Mediums nur auf das folgende wirkt und die undulatorische Erregung an seinen Nachbar weitergibt. Indessen wie nach naiv-realistischer Auffassung das emittierte Teilchen vermöge der qualitativen Gleichartigkeit seines Stoffes das emittierende Ding selbst für die Wahrnehmung vertreten konnte, so kann für die physikalische Auffassung der Schwingungszustand des dem Ohre benachbarten Luftteilchens den Schwingungszustand der schwingenden Saite vertreten, weil beide nach Schwingungsge-

schwindigkeit und Wellenform gleichartig sind und sich nur durch die Intensität der undulatorischen Bewegung unterscheiden. Ebenso kann der Schwingungszustand des dem Auge benachbarten Ätherteilchens den Schwingungszustand der Kerzenflamme vertreten, insofern beide dasselbe spektralanalytische Bild geben.

Wenn nun die kausale Einwirkung des Dinges, die sich der Wahrnehmung darzubieten schien, noch mehr oder minder als eine unmittelbare aufgefaßt wurde, so konnte sie auch nicht bloß als unmittelbarer Vertreter des Dinges an sich gelten, sondern sogar als die dem Wahrnehmungssubjekt zugekehrte Seite seiner realen Existenz oder seines wirklichen Daseins. Denn grade für die physikalische Weltansicht hatte sich ja die Existenz der Dinge an sich in ein System von dynamischen Aktionen aufgelöst, hinter denen nur noch metaphysische, aber physikalisch unerfaßliche Wesenheiten steckten; war aber das Dasein der Dinge ihrer Betätigung und die Wirklichkeit der Dinge ihrer Wirksamkeit gleichzusetzen, so mußte der Schein erwachsen, als ob mit der Wahrnehmung der unmittelbaren Wirksamkeit der Dinge auch ihr wirkliches Dasein wahrgenommen würde, und nur ihr metaphysisches Wesen der Wahrnehmung entrückt und verborgen bliebe. Die physikalische Weltansicht hatte die Welt der Dinge an sich in eine Welt der objektiven Erscheinung oder realen Kraftäußerungen umgestaltet und hinter dieser eine naturwissenschaftlich unerkennbare Welt von metaphysischen Wesenheiten oder Kräften stehen lassen. So konnte durch die Voraussetzung einer unmittelbaren Wahrnehmung der Wirksamkeit der Dinge der naive Realismus sich gleichsam gerechtfertigt erklären, insofern er nur erkenntnistheoretisches Ding an sich und metaphysisches Wesen unterschied, und das erstere in den Wirksamkeitsgruppen von gesetzmäßiger Beständigkeit suchte. Denn diese konstanten Gruppen gesetzmäßiger Kraftäußerungen, die wir Dinge nennen, sind so in der Tat in ihrem Fortbestand und in ihrer Beschaffenheit ganz unabhängig davon, ob ein Teil ihrer Wirkungen zufällig auf ein Wahrnehmungsorgan trifft oder nicht; sie sind also das, was sie sind, an sich, d. h. abgesehen ganz davon, ob sie von irgendeinem Subjekt wahrgenommen werden oder nicht, und grade dies ist der Sinn des erkenntnistheoretischen Begriffes „Ding an sich“. Es muß nun zwar zwischen dem Ding, wie es an sich ist und wie es erscheint, unterschieden werden, aber doch nur in

dem Sinn, daß der Erscheinung Eigenschaften zukommen, die dem Ding an sich fehlen. Die Wahrnehmung erfolgt gleichsam durch subjektiv gefärbte Gläser und bekleidet dabei die wahrgenommenen Dinge mit Eigenschaften, die ihnen nicht anhaften. Aber die numerische Identität wird trotz der so übergestülpten Verkleidung festgehalten; der Glaube besteht fort, daß das Ding selbst das Wahrgenommene sei und in der Wahrnehmung selbst drinstecke als realer Kern der subjektiven Verhüllungen. Dieser Glaube wird zunächst um so viel fester, als sein Inhalt sich verdünnt, weil er in demselben Maße gegen weitere Kritik geschützt scheint, als er schon durch die kritische Läuterung hindurchgegangen ist.

Es bedarf wohl keiner Ausführung, daß diese Umdeutung des Dinges an sich nicht haltbar ist. Das Ding an sich, das als erkenntnistheoretischer Gegensatz dem Wahrnehmungsobjekt gegenübersteht, schließt Kraft und Kraftäußerung, Wesen und objektive Erscheinung ein, ebenso wie der Begriff der Erscheinung, der als metaphysischer Gegensatz dem des Wesens gegenübersteht, objektive und subjektive Erscheinung oder Kraftäußerung und Wahrnehmung einschließt. So wenig die Kraftäußerung denkbar ist ohne eine in ihr sich äußernde Kraft, ebensowenig ist das Ding an sich als bloße Summe von Kraftäußerungen ohne irgendwelche in ihnen sich äußernde Kraftwesenheiten denkbar. Die Entgegensetzung eines erkenntnistheoretischen Begriffes wie „Ding an sich“ gegen einen metaphysischen wie „Wesen“ muß auf alle Fälle einen schiefen Gegensatz geben, ebenso schief, als wenn man beide identifiziert. Dies hindert aber natürlich nicht, daß beide Versuche gemacht werden können. Wird die Kraftäußerung von der Kraft losgerissen und das Ding an sich gegenüber dem Wesen verselbständigt, das in ihm sich auswirkt, so gelangen wir zu einem umgedeuteten naiven Realismus, der sich als mit der physikalischen Weltansicht zusammenfallend behauptet. Wird dagegen das Wesen und das Ding an sich identifiziert, so gelangen wir zu einer bestimmten Form des transzendentalen Idealismus (zur Schopenhauerschen Auslegung Kants). Der naive Realismus kann aber auch dann, wenn er den Begriff des Dinges an sich in der angegebenen Weise umdeutet, nur in dem Falle die physikalische Weltansicht für sich in Anspruch nehmen, wenn die Voraussetzung stichhaltig ist, daß es die unmittelbare Wirksam-

keit der Dinge ist, die im Wahrnehmungsakte zum Gegenstand der Wahrnehmung wird. —

Diese Voraussetzung aber kann nur Bestand haben, solange der Körper des Wahrnehmenden als eine durchweg und gleichmäßig beseelte Einheit und jede Berührung mit irgendeinem Körperteil als ausreichend zur Affektion der Seele mit komplizierten Sinneswahrnehmungen betrachtet wird. Diese Voraussetzung ist selbst so naiv unkritisch, daß es kein Wunder ist, wenn sie zur Stütze eines in seinem Sinne etwas umgedeuteten naiven Realismus werden kann. Die physikalische Weltansicht kann an ihr nur so lange festhalten, als sie ihren Blick gewaltsam auf die außerhalb der Leibesgrenzen belegenen Naturvorgänge beschränkt und sich jede Betrachtung darüber versagt, was aus den physikalischen Einwirkungen werde, wenn sie in den Leib des Wahrnehmenden eingedrungen sind, oder welche Umwandlung die physikalischen Kraftäußerungen beim Eintritt in den Leib erleiden. Jede wenn auch noch so oberflächliche Reflexion auf diese Frage zerstört unweigerlich die Voraussetzung, daß wir die unmittelbaren Wirkungen der Dinge wahrnehmen, und hebt damit die Möglichkeit auf, daß die physikalische Weltansicht bei einem „naiven Realismus" von etwas modifizierter Gestalt stehen bleibe. Da nun das Verfolgen der Umwandlungen des physikalischen Eindrucks im Leibe Aufgabe der Physiologie der Sinneswahrnehmung ist, so ist es diese, die den letzten Rest des naiven Realismus aus der physikalischen Weltansicht vertreibt.

Die Epidermis ist unempfindlich; eine Berührung derselben kann deshalb nur dadurch zur Wahrnehmung gelangen, daß der Druck oder die Schwingungsform des physikalischen Reizes durch die Epidermis mechanisch weitergeleitet wird zu empfindungsfähigen Körperteilen. Hiermit ist der Begriff der Berührung auch in dem Sinne aufgehoben, wie ihn die Physik noch hatte bestehen lassen, nämlich als unmittelbares Aufeinanderwirken der Atome der beiden Oberflächenschichten des Dinges und des Leibes. Die unempfindliche Epidermis lagert sich allemal als eine trennende Schicht zwischen beide, deren Dicke im Vergleich mit Molekularentfernungen sehr groß ist. Das Ding wirkt unmittelbar durch sogenannte Berührung nur auf die Epidermis, und diese erst wirkt durch mancherlei Zwischenglieder auf die Endorgane der Tastnerven. Noch verwickelter ist die Vermittelung beim Ohre, wo

das Trommelfell die empfangenen Erschütterungen zunächst durch bewegliche Knöchelchen an eine zweite Membran weiterleitet, die ihrerseits durch Vermittelung einer Flüssigkeit die Fasern des Cortischen Organs in Resonanz versetzt.

Hornhaut, Linse und Glaskörper sind ebenfalls unempfindliche Instrumente, aus denen die *Camera obscura* des Auges erbaut ist. Wenn es sich nicht um die Wahrnehmung des Unterschiedes von Licht und Dunkelheit sondern um Auffassung der Gestalten der Dinge handelt, so müssen die divergierenden Strahlen des von den Dingen reflektierten Lichtes notwendig in Konvergenz übergeführt und im Brennpunkte zu einem verkleinerten Bilde gesammelt werden, das zwar umgekehrt, aber doch der perspektivischen Projektion der Dinge ähnlich ist. Nicht die Dinge selbst, auch nicht ihre divergenten Lichtstrahlen, sondern nur die zur Konvergenz gebrochenen und zum Netzhautbilde gesammelten Lichtstrahlen sind der auf die Netzhaut wirkende Reiz, und die Unentbehrlichkeit dieser kausalen Zwischenglieder zeigt sich darin, daß ein durch Fehler im Apparat vor oder hinter die Netzhaut projiziertes oder gar verzerrtes Bild auch die Gesichtswahrnehmung ebenso undeutlich macht oder entstellt wie das Netzhautbild. Gleichwohl ist das Netzhautbild nichts Reelles, nicht etwas, das auf die Nervenendigungen der Netzhaut wirken könnte, sondern nur ein auf der Netzhaut zustande kommender Beleuchtungseffekt, der für die Beobachtung eines andern Auges als verkehrtes und verkleinertes Bild erscheint. Nicht dieses dem Anatomen sichtbare, aber an sich nicht vorhandene Netzhautbild kann auf die Nervenendigungen wirken, sondern nur die konvergenten Lichtstrahlen können wirken, die an der Stelle, wo einem Dritten das Bild erscheint, sich schneiden.

Die Frage ist nun weiter, wie sie hier wirken, ob durch Übertragung ihrer eigentümlichen Schwingungsform auf den Nerven, oder ob durch Umwandlung ihrer Schwingungsform in eine andre. Im Ohre ist es wenigstens möglich, daß die Schwingungsform der Schallwellen auf die Nervenendigungen übertragen und in den Nervenfasern fortgeleitet wird, weil die Schwingungsform der Schallwellen allen Aggregatzuständen der Materie zugänglich ist. Ob aber diese Möglichkeit im Ohre wirklich benutzt ist, und ob nicht die Schallwellen auch hier in Erregungen ganz anderer Art umgesetzt werden, das vermögen wir nicht anzugeben, obwohl

die Kürze der längsten Fasern des Cortischen Organs dafür zu sprechen scheint. Beim Auge liegt die Sache anders, weil wir wissen, daß die Fortpflanzung des Lichts auf Bewegungen des Äthers mit Ausschluß der Körperatome beruht, und daß diese das Licht fortpflanzenden Ätherwellen nur in durchsichtigen Körpern möglich sind, in undurchsichtigen aber bald ausgelöscht werden. Nun sind im Auge nur die vor der Retina liegenden Teile durchsichtig, also können auch nur diese die Lichtwellen als solche fortpflanzen; in der undurchsichtigen Retina dagegen müssen die Lichtwellen als solche notwendig ausgelöscht werden, und nur diejenigen Formen, in die ihre lebendige Kraft sich bei dieser Auslöschung umwandelt, können als unmittelbarer Reiz auf den Sehnerven wirken.

Man nimmt an, daß es die Zerstörung des Sehpurpurs ist, die als chemischer Reiz auf den Sehnerven wirkt, und daß das Auge nach Zerstörung des Sehpurpurs bis zum Wiederersatz desselben durch den Stoffwechsel geblendet, d. h. unfähig ist, weitere Lichtreize in Nervenreize umzusetzen. Gleichviel, ob diese Ansicht richtig oder erschöpfend sein mag oder nicht, darf man doch so viel als feststehend annehmen, daß es ein chemischer Reiz ist, in den der Lichtreiz umgesetzt wird (ganz wie auf der photographischen Platte, die in den Brennpunkt einer *Camera obscura* gestellt wird), und daß dieser chemische Reiz in einer Alteration des normalen Stoffwechsels auf der Retina besteht. Welche Funktionen die Stäbchen und Zapfen auf der Retina haben, ist noch weniger klar, doch nimmt man an, daß sie mit der Sonderung der verschieden brechbaren Lichtstrahlen etwas zu tun haben, also die Organe sind, durch die die Unterschiede der Farben in der Lichtempfindung ermöglicht werden.

Wenn die Ansicht von der Umsetzung des Lichtreizes in einen chemischen Reiz richtig ist, so tritt damit das Sehen in eine Reihe mit dem Schmecken und Riechen, bei denen die berührenden Stoffpartikel doch auch nur dadurch den Sinn affizieren, daß sie in ihrem flüssigen oder gasförmigen Aggregatzustand in chemische Wechselwirkung mit den Nervendorganen treten und deren normalen Stoffwechsel in irgendeiner Weise verändern. Was also unmittelbar als Reiz auf den Geschmacks- oder Geruchsnerven wirkt, ist nicht die chemische Beschaffenheit der Speisen und Duftstoffe, sondern die Veränderungen des organischen Stoffwechsels in den Endorganen, die durch die chemische Wechselwirkung mit diesen Stoffen hervorgerufen werden. Stoffe, die den Stoffwechsel in den betreffenden Organen nicht verändern, also für diese chemisch neutral sind, erscheinen als geschmacklos, beziehungsweise geruchlos, d. h. sie werden trotz der ebenso engen Berührung mit den Sinnesorganen vom Geschmack und Geruch gar nicht wahrgenommen, vielmehr nur durch den Tastsinn, beziehungsweise Gesichtssinn. Aus alledem ergibt sich, daß die Wahrnehmung der Wirkungen des Dinges nichts weniger als eine unmittelbare, sondern eine mehr oder weniger vermittelte ist, bis sie auch nur zu den Endgebilden der Sinnesnerven gelangt.

Welcher Art nun auch die Endgebilde sein mögen, in die die Fasern der Sinnesnerven ihre letzten Verzweigungen aussondern und einsenken, so viel ist gewiß, daß sie als Bestandteile der Sinnesorgane noch nicht selbst einer Sinnesempfindung fähig sind, sondern nur zu einer bestimmten Umformung des Reizes und zur Übermittelung des umgeformten Reizes an die Sinnesnerven dienen können. Ob und in welchem Grade Empfindung in einem noch nicht zu Nervenmasse differenzierten Protoplasma möglich ist, haben wir hier nicht zu erörtern; jedenfalls kann eine solche Empfindung, wenn sie besteht, sich an Klarheit und Bestimmtheit mit der uns durch die Nerven vermittelten auch nicht von ferne messen. Für diese unsrer Erfahrung gegebene Sinnesempfindung können die Sinnesorgane keinesfalls mehr bedeuten als kausale Zwischenglieder in den mannigfachen Umwandlungen des Nervenreizes. —

Wir wissen, daß es auf der Haut sogenannte Empfindungskreise gibt, innerhalb deren zwei Zirkelspitzen als eine empfunden werden; ihre Größe ist für verschiedene Körperstellen verschieden, bleibt sich aber bei minimaler seitlicher Verschiebung gleich. Daraus folgt, daß nicht je ein einfacher Tastempfindungseindruck je einer Primitivfaser des Tastnerven entsprechen kann, sondern daß bei einem einfachen Tastempfindungseindruck mehrere Nervenprimitivfasern zusammenwirken müssen, weil sonst die stetige Verschiebbarkeit der Empfindungskreise unerklärlich wäre. Wir wissen nichts darüber, wie es kommt, daß eine Gruppe von n erregten Primitivfasern einen einfachen Tasteindruck hervorbringt, eine Gruppe von n + 1 erregten Primitivfasern aber einen doppelten. Es scheint, daß die isolierte Erregung einer einzelnen Pri-

mitivfaser, wenn sie überhaupt praktisch ausführbar wäre, in jeder Art von Sinnesnerven ein zu schwacher Reiz sein würde, um empfunden zu werden, und daß es immer erst die Verstärkung des Reizes durch gleichzeitige Erregung mehrerer benachbarter Primitivfasern ist, die zur Auslösung einer Empfindung führt. Der Charakter der ausgelösten Empfindung ändert sich, wenn die Stelle der Reizeinwirkung sich verschiebt, so daß zwar ein Teil der vorher erregten Primitivfasern auch jetzt noch erregt wird, ein anderer Teil aber nicht, und dafür einige vorher nicht erregte Fasern zu der Erregungsgruppe hinzutreten. Dies gilt nicht nur für die Lokalisation des Tastreizes auf der Haut und für die Lokalisation des Lichtreizes auf der Netzhaut (beziehungsweise im Gesichtsfelde), sondern auch für die Empfindung der Tonhöhe durch die mitschwingende Erregung bestimmter Teile des Cortischen Organs im Ohre. Bei einer wenn auch noch so geringen Veränderung der Tonhöhe ändert sich die Gruppe von Primitivfasern, deren Erregung die Tonempfindung vermittelt, obschon die Klangqualität der Empfindung in allen übrigen Beziehungen außer der Tonhöhe dieselbe bleiben kann. Ebenso muß bei aller sonstigen Gleichartigkeit der Tast- oder Gesichtsempfindung bei einer Verschiebung der erregten Fasergruppe derjenige Charakter der Empfindung eine Änderung erleiden, der zur verschiedenen Lokalisierung der gleichen Empfindung zwingt.

Beim Geschmack und Geruch haben sich keine Vorkehrungen im Organ entwickelt, die eine deutliche Unterscheidung zwischen den gleichartigen Erregungen benachbarter Fasergruppen gestatteten. Es fehlt deshalb bei ihnen sowohl die Ordnung der Eindrücke in eine systematische Reihe wie die Tonskala, als auch die Möglichkeit einer Lokalisation der Reize durch die Geschmacks- und Geruchsempfindungen selbst. Beim Geschmack genügt der Tastsinn der Zunge und des Gaumens, um die praktisch erforderliche Lokalisation mit den Geschmacksempfindungen zu verbinden, und beim Geruch ist überhaupt kein Bedürfnis nach genauerer Lokalisation vorhanden, weil die Duftstoffe die eingezogene Luft gleichmäßig erfüllen und die ganzen Riechmuscheln gleichmäßig umspülen. Der Wärmesinn der Haut dagegen scheint ähnlich wie der Tastsinn unmittelbar mit einer allerdings ungenauen Lokalisation verbunden zu sein, die übrigens in den meisten Fällen durch Miterregung des Tastsinns ihre genauere Bestimmtheit erhält. Diejenige Änderung des Charakters einer übrigens gleichartigen Empfindung, die durch Verschiebung der erregten Fasergruppe bewirkt wird, heißt, wenn sie als Lokalisierung der Empfindung perzipiert wird, Lokalzeichen.

Jede Primitivfaser eines Nerven besteht aus Nervenmark und isolierender Scheide. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Nervenmark, das den Endorganen der Sinneswahrnehmung benachbart ist, als der am meisten peripherische Punkt im Organismus betrachtet werden muß, wo ein Analogon der Sinnesempfindung zustande kommt. Aber selbst wenn diese Annahme begründet wäre, so würde doch niemals davon die Rede sein können, daß die hier entstehende peripherische Empfindung als solche in dasjenige Bewußtsein falle, das man das menschliche Bewußtsein nennt; vielmehr würde sie in jeder Primitivfaser ein eigenes Bewußtsein konstituieren, das von dem menschlichen Hirnbewußtsein völlig getrennt ist und zu dessen Entstehung und Inhalt keinen Beitrag liefert. Jeder Sinnesnerv würde nach dieser Annahme so viel Bewußtseine entstehen lassen, als er Primitivfasern besitzt; eine Summation und Integration dieser Bewußtseinsphänomene im Laufe des Nerven aber ist schon dadurch ausgeschlossen, daß jede Faser von der andern durch ihre Scheide isoliert ist, und jede Erregung nur in der Längsrichtung der Faser sich fortpflanzen kann. Dasjenige, was in der Längsrichtung fortgepflanzt wird, ist wiederum nicht das innerliche Bewußtseinsphänomen, sondern die physikalische Schwingungsform der Nervenmasse. Die zahllosen eventuellen Bewußtseine der Primitivfasern kommen weder zu einer Verschmelzung untereinander, noch zu einer solchen mit dem Hirnbewußtsein, sondern führen, wenn sie existieren, ein isoliertes, dumpfes, mosaikartig gesondertes Einzelleben, das für die Entstehung der Sinneswahrnehmung im spezifisch menschlichen Bewußtsein völlig bedeutungslos ist. Schneidet man einen Sinnesnerven nahe an seiner Ursprungsstelle im Gehirn durch, so mögen die vielen Bewußtseine seiner Primitivfasern zunächst unverändert fortbestehen, insofern die Erregung durch das Sinnesorgan fortdauert; trotzdem ist die menschliche Wahrnehmung durch das betreffende Sinnesorgan in diesem Falle ebenso sicher aufgehoben, als wenn die Durchschneidung des Nerven dicht am Endorgan erfolgt und jede Erregung des Sinnesnerven an der Schwelle abgewehrt wird. —

Die Sinnesnerven haben demnach nur die Aufgabe, den spezifischen Reiz des Endorgans in eine spezifische Schwingungsform des Fasermarks umzusetzen und diese zu den Zentralorganen des Nervensystems hinzuleiten. Dieses Zentralorgan ist aber wiederum kein einfaches, sondern ein höchst verwickeltes Gebilde. Die Nerven geben Fasern nach verschiedenen Gruppen von Ganglienzellen ab, und empfangen andre, die von solchen herkommen; sie teilen sich dann weiter in Stränge, die zu verschiedenen Hirnteilen hinführen, die untereinander ebenfalls durch Leitungsstränge verbunden sind. Die Versuche mit Hysterischen beweisen, daß es eine rein seelische Tastanästhesie, eine Seelenblindheit, Seelentaubheit usw. gibt, die durchaus nicht die für das Großhirnbewußtsein unbewußte Perzeption der betreffenden Sinneseindrücke hindert; denn diese relativ unbewußten Sinneswahrnehmungen können einerseits zweckmäßige Reflexakte zur Folge haben und anderseits in die Funktion eines nicht gelähmten Sinnes umgesetzt werden und so ins Großhirnbewußtsein treten*). Ähnliche Verhältnisse kommen vorübergehend bei Gesunden im hypnotisierten Zustand vor und sind als somnambules Sprechen, Schreiben und Handeln, beziehungsweise als somnambule Sinnesversetzung längst bekannt.

Aber auch im normalen wachen Zustande zeigt das Studium der Aufmerksamkeit und des Gedächtnisses, wie sehr eine relativ unbewußte Wahrnehmung in untergeordneten Hirnteilen und das Auftauchen einer Erinnerung an diese unbewußten Wahrnehmungen bei dem Wechsel des Bewußtseinsinhalts mitwirkt. Man wird annehmen dürfen, daß selbst die bewußte Wahrnehmung des wachen Bewußtseins nicht so, wie wir sie kennen, zustande kommen könnte, wenn nicht die untergeordneten Hirnteile die vom Sinnesnerven zugeführten Erregungsformen zunächst in mannigfacher Weise umsetzten und verarbeiteten, um sie endlich in einer relativ vollendeten Gestalt dem höchsten Bewußtseinszentrum zuzuführen. Wie das höchste Bewußtsein keinen unmittelbaren Einblick hat in die etwaigen Empfindungszustände der Nervenfasern, so auch nicht in die Bewußtseine der mittleren und niederen Hirnteile; hier wie dort müssen die Erregungen auf mechanischem Wege als physikalische Schwingungsform von einem empfindenden Teil zum andern geleitet werden, und das höchste Bewußtsein zieht einen unmittelbaren Nutzen nicht aus den untergeordneten, ihm unbewußten Bewußtseinen, sondern nur aus der Umformung oder Modifikation der molekularen Bewegungszustände der Nervenmasse, die durch die Reflexion und Verarbeitung des Reizes in diesen Zentren herbeigeführt ist.

*) Vgl. die ausgezeichneten Untersuchungen von Pierre Janet und A. Binet „Revue philosophique de la France et de l'étranger" 1888. Nr. 3; 1889. Nr. 2 u. 4.

Als Endresultat aller physiologischen Vermittelungen beim Wahrnehmungsprozeß ergibt sich, daß dasjenige oberste Zentrum, auf das das spezifisch menschliche, normale, wache Bewußtsein sich stützt, von den zuleitenden Nervensträngen und Verbindungsfasern nichts weiter empfangen kann, als die physikalische Anregung zu bestimmten molekularen Bewegungsformen seiner Gangliensubstanz. Die so resultierende Molekularbewegung des obersten Hirnzentrums hat sich von der Ähnlichkeit mit dem ursprünglichen physikalischen Reiz um so weiter entfernt, je mehr Zwischenglieder umformend und modifizierend einwirkten. Wie dieser zentrale Bewegungszustand in einen bewußten Empfindungszustand umgesetzt wird, davon wissen wir gar nichts; aber das eine dürfen wir als gewiß annehmen, daß auf die Beschaffenheit der Empfindung nur dieser zentrale Bewegungszustand von unmittelbarem Einfluß ist, und daß zwischen beiden keinerlei Ähnlichkeit besteht. —

Die Unähnlichkeit der Empfindung mit dem sie veranlassenden Bewegungszustand oder Reiz war auch schon der physikalischen Betrachtung entgegengetreten; aber es war hier doch eine gewisse Analogie zwischen der räumlichen Anordnung des physikalischen Bewegungszustandes und der räumlichen Anschauung des Bewußtseins übrig geblieben. Diese Analogie entschwindet nunmehr auch. Schon die Erregungen, die die verschiedenen Primitivfasern des Sehnerven zuführen, unterscheiden sich für das Zentrum nicht durch die tatsächliche räumliche Lage und Anordnung der Fasern im Nerven, von der das Bewußtsein gar keine Ahnung hat, sondern nur durch die qualitativ verschiedene Färbung der zugeführten Erregungen. Wenn im Nerven noch wenigstens für den Anatomen extensive Unterschiede zwischen den zuführenden Fasern bestehen, so verschwinden diese auch für die objektive Betrachtung des Sezierenden, wo die Insertion des Nerven in das Zentrum sich vollendet hat. Für die Empfin-

dung endlich lösen sich alle extensiven Unterschiede des physikalischen Reizes in qualitative und intensive Unterschiede auf.

Es ist ganz vergeblich (mit Überweg) im Zentralorgan nach einer extensiven Anordnung der physiologischen Reize zu suchen, etwa nach Analogie des Bildes auf der Retina; denn erstens ist für solche tatsächlich die Organisation nicht vorhanden, und zweitens könnte sie, wenn sie vorhanden wäre, doch nicht das mindeste zur räumlichen Ausbreitung der Empfindung beitragen, weil die Seele nicht wie ein den Reiz beschauendes Auge im Gehirn sitzt. Für die Beschaffenheit der Empfindung kann nur die Schwingungsform der molekularen Hirnbewegung, aber nicht die Stelle innerhalb des Bewußtseinsorgans, an der sie stattfindet, von Bedeutung sein. Nur aus den qualitativen und intensiven Lokalzeichen der Empfindung kann die Seele den Anlaß schöpfen, das gesamte Empfindungsmaterial zweidimensional zu ordnen; nur aus ihrer eignen seelischen Natur kann sie den Anlaß schöpfen, das zweidimensional geordnete Empfindungsmaterial als ein räumlich ausgebreitetes anzuschauen.

Die Isolierung der Primitivfasern im Sehnerven gegeneinander hat durchaus nur die Aufgabe, die Empfindungselemente als ein qualitativ ordnungsfähiges Material zu ermöglichen, aber nicht die Aufgabe, durch die räumliche Lagerung der Empfindungsreize im Nerven die räumliche Lagerung der Empfindungen im Gesichtsfeld vorzubilden. Das Gegenteil wird durch den Hörnerv bewiesen, der dieselbe Isolierung der Primitivfasern zum Zweck einer qualitativen Ordnungsfähigkeit der Tonempfindungen zeigt, aber zu keinerlei Lokalisation der Töne nach Maßgabe der räumlichen Lage der ihnen entsprechenden Primitivfasern Anlaß gibt. Die räumliche Lage der schwingenden Gehirnteilchen zueinander erlischt in der einfachen Qualität der Empfindung ganz ebenso gut wie die räumliche Bewegungsform der Schwingungen. Es gibt keine Möglichkeit, die Räumlichkeit in irgendeinem Sinne aus der Mechanik der Molekularbewegungen in den Bewußtseinsinhalt einzuschmuggeln; die Räumlichkeit des Bewußtseinsinhalts kann ebensowenig aus der Räumlichkeit des empfindenden Gehirns wie aus der Räumlichkeit der Dinge an sich stammen. —

Wenn die Seele*) irgendein Ding an sich wahrnähme, so könnte es nur das Gehirn ihres eigenen Leibes, oder dessen zeitweiliger molekularer Bewegungszustand sein. Tatsächlich weiß aber die Seele gar nichts von ihrem Gehirn, und womöglich noch weniger von dessen molekularen Bewegungszuständen; man kann also auch nicht sagen, daß sie diese wahrnimmt. Daß sie anderseits die Dinge an sich, die sie wahrzunehmen wähnt, ganz gewiß nicht wahrnimmt, das hat die physiologische Betrachtung der Sinneswahrnehmung zur Genüge erwiesen. Wenn nun die Seele weder die Dinge noch die Bewegungszustände ihres Gehirns wahrnimmt, so kann man überhaupt nicht mehr sagen, daß sie irgend etwas Dingliches, real Existierendes, äußerlich Daseiendes wahrnehme, so bleibt nichts übrig als zu sagen, daß sie ihren eignen Bewußtseinsinhalt wahrnehme. Dieser Bewußtseinsinhalt besteht ursprünglich aus Empfindungen, mit denen die Seele auf die Bewegungszustände ihres obersten Hirnzentrums reflektorisch reagiert, die aber mit den molekularen Bewegungszuständen, durch die sie ausgelöst werden, nicht die geringste Ähnlichkeit haben. So unbewußt ihr die Beschaffenheit und Existenz des Hirnreizes bleibt, so unbewußt bleibt ihr auch ihre eigene Tätigkeit, mit der sie auf diesen Hirnreiz reflektorisch reagiert; nur das Ergebnis dieses unbewußten Leidens und Tuns der Seele fällt ins Bewußtsein, wird vom Lichte des Bewußtseins beleuchtet, oder zündet vielmehr dieses Licht an: die Empfindung.

*) Dieser Ausdruck soll hier nur zur Bequemlichkeit der Darstellung dienen und der metaphysischen Frage, ob es eine Seele gebe, und was diese sei, in keiner Weise vorgreifen.

So ist denn die Empfindung als der ursprünglich einzige Bewußtseinsinhalt auch das primitive Objekt der (inneren) Wahrnehmung oder Perzeption, und erst aus den Umformungen der Empfindung entwickeln sich die sekundären und weiteren Objekte der Wahrnehmung. Aus dem zweidimensional geordneten und räumlich ausgebreiteten Empfindungsmaterial wird die Anschauung; durch die Projektion der Empfindung in die dritte Dimension wird die zunächst innere Anschauung zur anscheinend äußeren. Beides sind intellektuelle Zutaten, die die Seele von sich aus und aus ihrer eigensten Natur zur Empfindung hinzufügt. Insbesondere die Projektion der Empfindung und Anschauung in die dritte Dimension hinaus beruht ganz auf unbewußten Schlußfolgerungen, sei es nun, daß wir aus der konvergenten Einstellung der Augenachsen uns bestimmen lassen, die Gesichtsempfindung des leuchtenden Punktes in den Schnittpunkt beider Achsen zu setzen, oder sei es, daß wir aus der Kombination der Druckempfindungen

in den drei die Schreibfeder haltenden Fingern veranlaßt werden, die Tastempfindung in die Federspitze zu projizieren. Selbst die Projektion des zweidimensional geordneten Tastbildes auf die Haut des eigenen Leibes ist ein Akt einer solchen unbewußten Projektion der im Gehirn allein entstehenden und an sich unräumlichen, rein seelischen Empfindungen; diese Projektion des Tastbildes auf die Haut wird erst ermöglicht durch die intellektuelle Kombination der Tastempfindungen mit den Muskelbewegungsgefühlen und durch die Kreuzung der kombinierten Tast- und Muskelgefühle verschiedener Körperteile bei deren gegenseitiger Berührung.

Weil alle diese Schlußfolgerungen unbewußt sind, gehen sie so zeitlos vorüber und stecken sie so implizite im Ergebnis darin, daß wir das Resultat einer Verbindung von Empfindungen und komplizierten Intellektualfunktionen für etwas unmittelbar Gegebenes halten und für unmittelbare Erfahrung nehmen. Aber die Beobachtung des allmählichen geistigen Erwachens bei kleinen Kindern und die Erfahrungen der operierten Blindgeborenen belehren uns eines Besseren, indem sie uns zeigen, daß zwar die Anwendung der Raumanschauung auf die nach Lokalzeichen geordneten Empfindungen etwas Angeborenes sein muß, daß aber die nähere Durchführung dieser Anwendung und die verständnisvolle Deutung der eigenen Sinnesempfindungen, insbesondre in bezug auf die dritte Dimension, erst allmählich erworben, eingeübt und befestigt werden muß.

Die Lage der schwingenden Hirnteilchen und die physikalischen Bewegungsformen ihrer Schwingungen bleiben ein äußeres Dasein, das nicht in das Bewußtsein übergeht; denn das Bewußtsein weiß von ihnen gar nichts. Die Empfindungen, die das Bewußtsein als seinen ersten und ursprünglichen Inhalt vorfindet, können schon deshalb nicht aus dem äußeren Dasein ins Bewußtsein übergehen, weil sie nur seelische Zustände sind, die im äußeren Dasein unmöglich sind. Die räumlichen Gestaltverhältnisse der Dinge an sich endlich werden durch den physiologischen Prozeß der Wahrnehmung vollständig zersetzt und aufgelöst, um in den entsprechenden Empfindungen als qualitative Empfindungsunterschiede gesetzmäßig wiedergeboren zu werden. Wenn die Seele aus diesen qualitativen Empfindungsunterschieden mit Hilfe unbewußter Intellektualfunktionen sich Raumanschauungen neu erbaut, so kann man, selbst für den Fall, daß diese Raumanschauungen eine den Dingen an sich ähnliche Gestalt zeigen sollten, doch nicht behaupten, daß die räumlichen Verhältnisse der Dinge durch die Wahrnehmung in das Bewußtsein hinübergeführt oder hineingetragen seien. Es kommt eben **gar nichts**, nicht der geringste Bestandteil des Bewußtseinsinhalts, von dem äußeren Dasein her in das Bewußtsein hinein.

Die Welt des Daseins und die Welt des Bewußtseins sind zwei völlig heterogene und streng geschiedene Welten. Die Welt der Dinge an sich außerhalb des menschlichen Leibes kann in das Bewußtsein schon darum nicht eindringen, weil ihre Reize erst unzählige physiologische Umgestaltungen erfahren, ehe sie das Gehirn, das eigentliche und alleinige Organ des menschlichen Bewußtseins, affizieren; die Vorgänge im Gehirn können aber wieder darum nicht in das Bewußtsein eindringen, weil der verschlungene, rasend schnelle Mückentanz der diskreten Gehirnmoleküle keine Ähnlichkeit mit dem ruhenden, stetigen, nur langsam sich verändernden Bewußtseinsinhalt des Wahrnehmenden hat. Die gleiche Erwägung gilt auch für niedere Nervenzentren und Ganglien, sowie für niedere Tiere und empfindungsfähiges Protoplasma; immer ist das äußere mechanische Geschehen im Bewußtseinsorgan etwas schlechthin Heterogenes gegenüber der subjektiven Innerlichkeit der Empfindung, und immer ist die Außenwelt unfähig, die Empfindung zu beeinflussen anders als durch eine Modifikation der molekularen Bewegungsvorgänge des Bewußtseinsorgans (beziehungsweise des empfindungsfähigen Protoplasmas). —

Die physiologische Betrachtung der Sinneswahrnehmung ändert nach alledem an der physikalischen Weltansicht nur einen einzigen Punkt; aber diese Änderung ist von einschneidender Wichtigkeit, indem sie auch abgesehen von allen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Erwägungen dem naiven Realismus die Möglichkeit abschneidet, sich durch eine leichte Modifikation so zu wenden, daß er die physikalische Weltansicht für sich als eine Bestätigung seines Standpunkts in Anspruch nehmen kann. Die physiologische Betrachtung lehrt nämlich folgendes:

Was wahrgenommen wird, sind weder die Dinge selbst, noch ihre unmittelbaren Wirkungen auf unsere Sinne, noch auch die Endglieder von langen und verwickelten Kausalketten im Gehirn,

sondern allein und ausschließlich das rein seelische Produkt einer unbewußten reaktiven Seelentätigkeit, die durch molekulare Gehirnschwingungen in gesetzmäßiger Weise unbewußt hervorgerufen wird. Nicht nur die äußeren Dinge selbst, sondern auch ihre letzten mechanischen Wirkungen im Gehirn sind als Bestandteile einer dem Bewußtsein heterogenen Welt des äußeren Daseins ihrer Natur nach unfähig, wahrgenommen zu werden. Nur die Produkte der eigenen unbewußten Seelentätigkeit, sofern sie in das Bewußtsein fallen, sind ihrer Natur nach fähig, wahrgenommen zu werden.

Mit dieser Berichtigung des ersten Punktes bleiben die vier andern Punkte des Resumees der physikalischen Weltansicht (S. 52) bestehen. Durch diese Berichtigung des ersten Punktes wird aber jeder schüchterne Rest von naivem Realismus beseitigt und der transzendentale Realismus als der einzig mögliche erkenntnistheoretische Standpunkt der naturwissenschaftlichen Weltanschauung proklamiert, wenn wir unter „naturwissenschaftlicher Weltanschauung" diejenige verstehen, die der Einheit von Physik und Physiologie gemäß ist. Wenn dagegen die Entstehung der Räumlichkeit der Wahrnehmungen von innen heraus nicht durch diese physiologischen Betrachtungen erwiesen, sondern nur aus (irrtümlichen) philosophischen Erwägungen geschöpft wird, dann kann einerseits die Räumlichkeit den Dingen an sich in negativ dogmatischer Weise abgesprochen werden und anderseits die numerische Identität der subjektiven Erscheinung mit dem Ding an sich in positiv dogmatischer Weise aufrechterhalten werden. Diese Identität bleibt dann als kritisch unaufgelöster Rest des naiven Realismus stehen, während die Räumlichkeit der subjektiven Erscheinung (in demselben Sinne wie vorher die Empfindungsqualität) als eine dem Ding an sich bloß übergestülpte Form oder Verkleidung gilt, durch die es in die Erscheinung umgewandelt wird (vgl. Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, 4. Aufl. S. 5—6, Anm.).

c) Die philosophische Widerlegung des naiven Realismus.

Die vorhergehende Betrachtung hat uns gezeigt, daß aus der äußeren Welt des Daseins kein Bestandteil unmittelbar in die innere Welt des Bewußtseins hinein- und hinüberschlüpfen kann, sondern daß die Seele von den ins Gehirn geleiteten und physio-

logisch umgeformten Reizen der Außenwelt nur eine kausale Anregung empfangen kann, um selbsttätig, unbewußt und gesetzmäßig sich von innen heraus eine eigene innere Bewußtseinswelt zu erbauen. Dieses Ergebnis konnte aber doch nur daraus entspringen, daß wir von der Kritik des naiven Realismus herkamen und seine instinktiven Voraussetzungen Stein um Stein abbrachen; denn nur aus diesem Gange der Untersuchung erklärt es sich, daß wir von einer äußeren Welt des Daseins etwas zu wissen meinten, die nach der physiologischen Kritik niemals Gegenstand der Wahrnehmung sein kann. Wir gingen davon aus, daß es die Welt der Dinge an sich sei, die wir wahrnehmen, und daß deren Existenz uns durch unmittelbare Erfahrung verbürgt sei; nachdem wir eingesehen haben, daß diese Voraussetzung irrtümlich sei, können wir auch nicht mehr so ohne weiteres mit den unwahrnehmbaren Resten dieser zerstörten Außenwelt als mit etwas Gegebenem operieren, das zur Erklärung des Bewußtseinsinhalts etwas beitragen könnte. Diesen Fehler begehen aber die meisten Naturforscher und Philosophen, die die Eierschalen des naiven Realismus noch nicht vollständig abgestreift haben.

Die philosophische Betrachtung muß eine andre Haltung zu diesen erkenntnistheoretischen Fragen einnehmen. Sie muß rein von dem Gegebenen ausgehen, insofern es als Erfahrungstatsache gegeben ist, nicht insofern es eine über die unmittelbare Erfahrung hinausgehende Wahrheit beansprucht. Der naive Realismus wollte auch von der Erfahrung ausgehen, aber er nahm die im Bewußtseinsinhalt vorgefundene Überzeugung, daß die Dinge selbst Gegenstand der Wahrnehmung seien, nicht als eine bloß subjektive Tatsache, sondern maß dem Inhalt dieser Überzeugung eine über die Erfahrung hinausgehende Kraft der Beglaubigung bei. Die philosophische Betrachtung hat beides zu trennen. Sie hat das Vorhandensein der naiv-realistischen Überzeugung als psychische Tatsache anzuerkennen und psychologisch zu erklären, und sie hat den Inhalt dieser Überzeugung als eine zunächst völlig unbeglaubigte Behauptung zu prüfen. Sie findet die Entstehung dieser naiv-realistischen Überzeugung in der schon oben (S. 39 bis 42) angegebenen Weise durch die rein praktischen Zwecke der intellektuellen Anpassung, durch die praktische Zulänglichkeit und zweckdienliche Einfachheit des naiven Realismus ausreichend er-

klärt, kann aber dem Inhalt dieser Überzeugung keinerlei theoretische Wahrheit mehr beimessen.

Die physiologische Betrachtung hatte gezeigt, daß sowohl die Empfindungen als auch ihre zweidimensionale räumliche Ausbreitung und ihre Projektion in die dritte Dimension unbewußte selbsttätige Leistungen der Seele seien, von denen allein die letzten Resultate ins Bewußtsein fallen, daß, mit andern Worten, sowohl die „Materie der Empfindung" als auch die „Form der Anschauung" von innen heraus (*ab interiori*) produziert seien. Die philosophische Betrachtung zeigt nun weiter, daß die so in den Raum hinaus projizierten Anschauungen als Objekte der Wahrnehmung aufgefaßt werden, daß diese anschaulichen Wahrnehmungsobjekte des Gesichtssinns und des Tastsinns zu kombinierten Wahrnehmungsobjekten miteinander verschmolzen werden, und daß auf diese kombinierten anschaulichen Wahrnehmungsobjekte des Gesichts- und Tastsinns auch die Empfindung der übrigen, nicht räumlich anschauenden Sinne hinausprojiziert und ihnen eingegliedert werden. So ist jedes, auch das komplizierteste Wahrnehmungsobjekt nichts weiter als ein Assoziationsprodukt von Empfindungen und Anschauungen, d. h. von rein subjektiven Bewußtseinsinhalten.

Die Einheit, zu der die verschiedenen Empfindungen und Anschauungen verknüpft werden, ist ebenso eine Kategorie des Verstandes, wie die Vielheit von Wahrnehmungsobjekten, die für die Anschauung bestehen bleibt. Indem der Wechsel der auf das Wahrnehmungsobjekt hinausprojizierten Empfindungen als Wechsel der Eigenschaften aufgefaßt wird, tritt die Kategorie der verharrenden Substanz hinzu und macht aus der Summe von Eigenschaften ein Wahrnehmungsding. Indem weiterhin der Wechsel der Eigenschaften an den beharrenden Dingen als eine Folge ihrer wechselseitigen Beziehungen aufgefaßt wird, ist es die Kategorie der Kausalität, die durch ihr Hinzutreten die starren Substanzen in Fluß zu bringen scheint. So sind es die unbewußt hinzugefügten reinen Denkformen des Verstandes oder die Kategorien, die die subjektiven Empfindungen und Anschauungen zu einer subjektiven Erscheinungswelt ordnen und vereinigen.

Diese subjektive Erscheinungswelt besitzt die einzige Realität, die durch das unmittelbare Gegebensein der Erfahrung verbürgt sein kann, d. h. diejenige „empirische Realität", die Realität heißt unbeschadet dessen, daß diese ganze subjektive Erscheinungswelt nur Produkt des subjektiven Empfindens und Denkens, nur inneres Seelengespinst, nur Bewußtseinsinhalt, und insofern subjektiv-ideal ist. Insofern die Wahrnehmungsobjekte auf Dinge an sich als auf ihre transzendenten Korrelate transzendental bezogen werden, und die subjektive Erscheinungswelt auf eine transzendent-reale Welt von Dingen an sich transzendental bezogen wird, tritt das Ding an sich als letzte und höchste erkenntnistheoretische Kategorie hinzu, um das Weltbild zu vervollständigen. Anschauung = Empfindung + unbewußte Intellektualfunktion der räumlichen Ausbreitung; Wahrnehmungsobjekt = Summe von Anschauungen und Empfindungen + unbewußte Intellektualfunktion der räumlichen Projektion und unbewußte Anwendung der Kategorie der Einheit; Wahrnehmungsding = Wahrnehmungsobjekt + unbewußte Anwendung der Kategorie der Substantialität; subjektive Erscheinungswelt = Summe von Wahrnehmungsdingen + unbewußte Anwendung der Kategorie der Kausalität; transzendent-reale Welt = subjektive Erscheinungswelt + unbewußte Anwendung der Kategorie des Dinges an sich. —

Empfinden und Denken, Sinnesfunktion und Verstandesfunktion, aus denen der ganze Bewußtseinsinhalt aufgebaut ist, sind beides psychische Tätigkeiten, subjektive Funktionen, seelische Vorgänge, und ihre Ergebnisse, die ins Bewußtsein treten, können nur Änderungen in dem seelischen Zustande des wahrnehmenden Subjekts sein. Was das Subjekt wahrnimmt, sind also immer nur Modifikationen seiner eigenen psychischen Zustände und nichts anderes. Alle Strebungen, Gefühle, Empfindungen, Anschauungen, Gedanken und alles, was aus ihnen sich unbewußt und bewußt zusammensetzt, sind innere seelische Zustandsänderungen. Nur als solche werden sie Inhalt des Bewußtseins oder Gegenstand der Perzeption; aber schon die unbewußten Seelentätigkeiten, deren Ergebnis sie sind, entziehen sich dem Bewußtsein, geschweige denn die etwaigen Ursachen, die als unbewußte Erregungsreize für diese unbewußten Tätigkeiten gewirkt haben mögen. Es mag sein, daß das Denken solche wirkende Erregungsursachen voraussetzt, aber dann fügt es eben nur einen am Leitfaden der Kausalitätskategorie gebildeten Gedanken hinzu; die Erfahrung lehrt uns nichts über eine Kausalität dessen, was jenseits unsres Bewußtseins liegt, auf unsre Seelentätigkeit, sie

lehrt uns einfach deshalb nichts darüber, weil ihr Reich mit den Grenzen des Bewußtseinsinhalts ein Ende hat.

Die Erfahrung lehrt uns nur unsren Bewußtseinsinhalt kennen, und dieser enthält nichts als Modifikationen unsrer eignen seelischen Zustände. Die Erfahrung lehrt uns nichts darüber, ob jenseits unsres Bewußtseins ein Gebiet unbewußter psychischer Funktionen besteht, die wir als unsre eignen Funktionen und als die Quelle unsres Bewußtseinsinhaltes ansehen dürfen, sondern nur unser Denken fügt diese Annahme hinzu. Die Erfahrung lehrt uns erst recht nichts darüber, ob jenseits unsres Bewußtseinsinhaltes neben unsren eignen unbewußten Seelenfunktionen noch andre Funktionen andrer Subjekte oder Dinge existieren. Wir können nicht aus Erfahrung wissen, ob es eine bewußtseinstranszendente Welt (zu der auch unsre eignen unbewußten Seelenfunktionen gehören würden), oder ob es gar eine transsubjektive Welt (jenseits unsrer bewußten und unbewußten Funktionen) gibt. Wenn wir denken, daß es eine solche Welt gibt, so ist das unser Gedanke, von dem wir zunächst nicht wissen, ob er Wahrheit oder Irrtum bietet.

Wenn es eine solche bewußtseinstranszendente oder gar transsubjektive Welt gibt, so wissen wir, daß nach allen physikalischen und physiologischen Annahmen unsre Empfindungen keinerlei Analogon in ihr haben können. Es mag sein, daß die auf uns einwirkenden Dinge an sich, wenn es solche gibt, selbst wieder eine Innenseite, eine subjektive Innerlichkeit höherer oder niederer Art haben, und daß sie sich ihrer Zustände und Veränderungen durch Empfindungen bewußt werden. Aber diese Innenseite der Dinge an sich steht in keiner direkten Beziehung zu uns, sondern ist uns abgekehrt; uns zugekehrt ist nur ihre Außenseite, und nur durch diese können sie mit uns (und zwar unmittelbar wieder nur mit unserer Außenseite) in Beziehung treten. Diese Außenseite der Dinge an sich aber, in der allein ihr Dasein und ihre Wirklichkeit besteht, zeigt nur Bewegung, Geschwindigkeit, Beschleunigung, Kraft, aber nichts, was der Empfindung vergleichbar wäre. Ob unsre Anschauungsform der Räumlichkeit auf die Welt der Dinge an sich, falls sie existierte, anwendbar wäre, darüber kann uns die Erfahrung ebensowenig etwas lehren, wie darüber, ob unsre Denkformen oder Kategorien (z. B. Einheit, Vielheit, Substantialität, Kausalität) für sie irgendwelche Geltung und Bedeutung besäßen. Wir wissen nur, daß wir unsre Anschauungsformen auf Empfindungen und unsre Denkformen auf Empfindungen und Anschauungen anwenden, und daß die Empfindungen kein Analogon in einer etwaigen Welt der Dinge an sich haben würden. Wir müssen also jedenfalls mit der Möglichkeit rechnen, daß unsre für Empfindungsmaterial passenden Anschauungs- und Denkformen für das andersartige Material jener Welt nicht passen.

Es ist wohl unbestreitbar, daß wir unsre Anschauungs- und Denkformen in der stillschweigenden Voraussetzung auf unser Empfindungsmaterial anwenden, daß wir damit ein wahres, d. h. der transzendent-realen Welt adäquates Weltbild erbauen, oder, mit andern Worten, daß aller unsrer unbewußten Anwendung der Anschauungs- und Denkformen unbewußterweise die letzte und höchste erkenntnistheoretische Kategorie des Dinges an sich zugrunde liegt. Indessen, was der einen Denkform recht ist, das ist der andern billig; es würde aus dem Gesagten nichts weiter folgen als der unauflösliche logische Zusammenhang des Systems der Kategorien in unsrer unbewußten Verstandestätigkeit, aber keineswegs die transzendente Wahrheit des Ergebnisses ihrer transzendentalen Anwendung.

Vielleicht wäre sogar der instinktive Hang zu diesem transzendentalen Gebrauch der Anschauungs- und Denkformen nur als ein atavistisches Überlebsel des naiven Realismus aufzufassen, so daß mit dem Einleben in die richtigere Weltansicht auch dieser instinktive Hang allmählich verschwinden würde. Vielleicht wäre aber auch dieser instinktive Hang zum transzendentalen Gebrauch der Anschauungs- und Denkformen als eine unsrer geistigen Organisation teleologisch eingeprägte Illusion zu betrachten, die, obzwar theoretisch unwahr, doch als praktisch nützlich gelten müßte, um uns zu einem solchen Verhalten zu motivieren, wie es angezeigt wäre, wenn eine transsubjektive Welt bestände. Wie dem auch sei, ob atavistisches Überlebsel der naiv-realistischen Periode, ob psychologisch notwendige Illusion, jedenfalls kann dieser instinktive Hang zum transzendentalen Gebrauch der Anschauungs- und Denkformen und zur Zuspitzung aller unsrer Konstruktionen auf die Kategorie des Dinges an sich uns keinerlei Bürgschaft für die theoretische Wahrheit und logische Statthaftigkeit eines solchen Gebrauches geben, und zwar gleich

wenig Bürgschaft, mag nun eine Welt der Dinge an sich existieren oder nicht. Denn selbst in dem Falle, daß der einen Kategorie des Dinges an sich Wahrheit zukäme, wäre damit noch durchaus kein Anhalt für die transzendentale Anwendbarkeit der übrigen Kategorien und der Anschauungsformen auf das supponierte Ding an sich gegeben; auch in diesem Falle bliebe das Ding an sich ein für uns schlechthin unbekanntes X, von dem wir weder positiv noch negativ irgend etwas erfahren oder behaupten könnten. Ob aber dieses X bloß unser Gedanke ist, oder ob ihm etwas Existierendes jenseits unsres Bewußtseins entspricht, bleibt gleichfalls für immer unerfahrbar.

Wenn die physiologische Widerlegung des naiven Realismus darin gegipfelt hatte, daß aus der vorausgesetzten physikalischen Welt des äußeren Daseins nichts in die psychische Welt des inneren Bewußtseins hineinschlüpfen könne, sondern in dieser letzteren alles von innen heraus neu geschaffen und aufgebaut werden müsse, so gipfelt umgekehrt die philosophische Widerlegung darin, daß das Bewußtsein nicht über die Grenzen seines subjektiv-idealen Inhalts hinausgreifen könne, und daß der Inhalt alles Bewußtwerdens auf die eigene psychische Zuständlichkeit beschränkt sei. Was ich fühle, ist mein Gefühl; was ich empfinde, ist meine Empfindung; was ich anschaue, ist meine Anschauung; was ich vorstelle, ist meine Vorstellung; was ich denke, ist mein Gedanke; was Objekt meines Bewußtseins ist, hat sich eben dadurch als Inhalt meines Bewußtseins, als Moment meiner Subjektivität, als Zuständlichkeit meines seelischen Innern, als subjektiv-ideales Sein ausgewiesen. Das Bewußtsein ist Akzidens meiner Seele und kann aus meiner Innerlichkeit nicht heraus; es kann sich nicht über die Grenzen seiner idealen Sphäre ausdehnen, nicht Fühlhörner ausstrecken, um etwas ihm Transzendentes zu betasten, nicht sich über die Dinge an sich hinüberstülpen, auch nicht die Dinge mit Fangarmen in sich hinein ziehen. —

Damit ist dann die zwischen äußerlichem Dasein und innerlichem Bewußtsein gähnende Kluft von beiden Seiten her gleichmäßig konstatiert, und dem naiven Realismus jeder Boden entzogen. Es ist aber an seine Stelle zunächst nicht etwas andres gesetzt, sondern nur die Widerlegung des instinktiven erkenntnistheoretischen Dogmatismus kritisch bis zu Ende durchgeführt. Eine solche rein negative Kritik kann für sich allein zunächst nur zu Nichtwissen führen, zu jener skeptischen Weltansicht, die als Durchgangspunkt zwischen naivem Dogmatismus und positivem Kritizismus unentbehrlich scheint. Daß das theoretische Bewußtsein sich niemals auf die Dauer bei einem ergebnislosen Skeptizismus beruhigt, dafür ist durch die Anlage der menschlichen Natur zur Genüge vorgesorgt. Die weiter sich ergebenden Standpunkte des erkennenden Bewußtseins zu verfolgen, wird die Aufgabe der folgenden Abschnitte sein. Hier handelte es sich zunächst nur um die erschöpfende Widerlegung des naiven Realismus, und für diese dürfte das Beigebrachte ausreichen. Die Skepsis erstreckt sich natürlich auch auf den Erklärungswert der Naturwissenschaften, der, wie oben gezeigt, völlig illusorisch ist, wenn die transzendentale Anwendung der Anschauungs- und Denkformen auf das Ding an sich illusorisch ist, oder wenn gar die transzendente Geltung der Kategorie des Dinges an sich selber illusorisch ist. Aus philosophischem Gesichtspunkt hat die physikalische Weltansicht keine Existenzberechtigung, außer soweit sie sich vor dem philosophischen Forum zu legitimieren vermag. Wenn aber unser gesamtes Erkennen auf einer psychologisch unentrinnbaren illusorischen Beschaffenheit in der Organisation unseres Geistes beruhen sollte, so könnte natürlich das physikalische Erkennen keine Ausnahme machen. —

Das Ergebnis der philosophischen Widerlegung des naiven Realismus läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Was wahrgenommen wird, ist ausschließlich der eigne Bewußtseinsinhalt, d. h. Veränderungen des eigenen seelischen Zustandes.

2. Ob es Dinge an sich gibt, liegt außer dem Bereich der Erfahrbarkeit.

3. Ob unsre Anschauungs- und Denkformen auf die Dinge an sich, falls es solche gibt, anwendbar sind, oder nicht, liegt außer dem Bereich der Erfahrbarkeit.

4. Die Welt für mich ist meine subjektive Erscheinungswelt, die sich aus meinen Empfindungen und meinen unbewußten und bewußten Intellektualfunktionen aufbaut.

5. Ob es noch andre Welten außer meiner subjektiven Erscheinungswelt gibt oder nicht, liegt außer dem Bereich der Erfahrbarkeit.

II. Der transzendentale Idealismus.

1. Der Standpunkt des transzendentalen Idealismus im allgemeinen und seine deduktive Begründung.

Die Widerlegung des naiven Realismus war vollständig; sie läßt uns in der skeptischen Schwebe zwischen einem transzendentalen Realismus, der nach Art der naturwissenschaftlichen Weltansicht die Anwendung der Anschauungs- und Denkformen auf eine jenseits unseres Bewußtseinsinhalts belegene Welt zuläßt, und einem transzendentalen Idealismus, der die Anwendung der Anschauungs- und Denkformen auf eine bewußtseinstranszendente Welt verbietet, wenn nicht gar die Existenz einer solchen leugnet. Eine solche skeptische Schwebe ist auf die Dauer dem menschlichen Geiste unerträglich; er wird wenigstens versuchsweise sich für die eine oder für die andre der beiden Möglichkeiten entscheiden müssen, um ihre Konsequenzen bis zu Ende zu denken und zu probieren, was jede derselben zu leisten vermag, was sie für Vorteile und für Nachteile im Gefolge hat.

Nun ist es klar, daß von diesen beiden Möglichkeiten der transzendentale Realismus dem naiven Realismus verwandter ist, weil er doch wenigstens die Existenz einer raumzeitlichen, logisch geordneten transzendenten Welt annimmt; daher erklärt es sich, daß die naturwissenschaftliche Weltansicht, die sich nicht mit philosophischen Bedenken aufhielt, unmittelbar vom naiven zum transzendentalen Realismus übergehen konnte und mußte. Die philosophische Weltansicht hingegen mußte grade an dieser Verwandtschaft Anstoß nehmen und den Verdacht schöpfen, daß ein heimlicher, noch unüberwundener Rest von naivem Realismus der unbewußte Grund für die Bevorzugung des transzendentalen Realismus sei; nachdem sie gelernt hatte, wie vieles von demjeni-

gen, was der natürlichen Weltansicht als selbstverständlich gegolten hatte, der Kritik zum Opfer gefallen war, konnte sie mit ihrer Kritik nicht argwöhnisch und radikal genug zu Werke gehen. Es ist eine alte, überall neu sich bestätigende Erfahrung, daß die Meinungen nicht stetig, sondern wie Ebbe und Flut in Umschlägen und Rückschlägen wechseln, und daß es vorzugsweise die extremen Gegensätze sind, die einander ablösen. So war es auch naturgemäß, daß die philosophische Erkenntnistheorie aus dem naiven Realismus in seinen Gegenpol, den transzendentalen Idealismus, stürzte, und daß dieser erst seine Tragweite erprobt und gleichsam abgewirtschaftet haben muß, ehe für den transzendentalen Realismus im Zeitgeist Platz werden kann.

Der Umschlag des naiven Realismus in transzendentalen Idealismus wird dadurch unterstützt, daß das Wesen und der Begriff des Skeptizismus in weiten Kreisen noch ganz unverstanden ist und mehr oder weniger mit negativem Dogmatismus verwechselt wird. Die kritische Widerlegung einer für begründet gehaltenen Behauptung gilt allzuleicht für den indirekten Beweis des Gegenteils, unbekümmert darum, ob der Satz des ausgeschlossenen Dritten in dem besonderen Falle auch wirklich anwendbar ist oder nicht, und unbekümmert darum, ob die Widerlegung der Behauptung nur die bisher aufgestellten Gründe ihrer Wahrheit, oder ob sie die Möglichkeit der Behauptung schlechthin betrifft. Wo von Skeptizismus die Rede sein soll, da muß es sich immer nur um ein *non liquet* der Erkenntnis handeln, da muß die apriorische oder deduktive Bestimmung der Unmöglichkeit oder Notwendigkeit sich unserer Einsicht entziehen, und die Widerlegung des bisherigen positiven Dogmatismus sich auf die Widerlegung der Gründe beschränken, auf denen der Glaube an seine Wahrheit beruhte. Aber der skeptische Satz: „Wir wissen nicht, ob wir wissen, oder nicht wissen", der sich gegen den positiven Dogmatismus des Wissens kehrt, wird in der Regel so verstanden, als ob er besagte: „Wir wissen, daß wir nicht wissen", oder gar: „Wir wissen, daß wir nicht wissen können", und schlägt so in negativen Dogmatismus um, der nicht um ein Haar breit weniger dogmatisch ist als der soeben widerlegte positive.

Genau in dieser Lage befindet sich die skeptische Widerlegung des naiven Realismus. Der naive Realismus hatte das

positive Dogma vertreten: „Wir wissen von einer Welt der Dinge an sich, weil wir sie durch Erfahrung wahrnehmen". Die Kritik hatte die Begründung dieses Dogmas umgestoßen und gezeigt, daß wir nur unsre selbst produzierte, subjektiv-ideale Erscheinungswelt wahrnehmen, also nicht wissen können, ob außer unserm Bewußtsein noch eine Welt von Dingen an sich existiert und wie sie beschaffen ist. Die über ihr Ziel hinausschießende Skepsis schlägt damit sofort in das negative Dogma um, daß wir wissen, daß wir von einer Welt der Dinge an sich, falls sie existiert, nichts wissen können. Es kostet wahrlich keine geringe Mühe für den Anfänger, sich von den instinktiven Vorurteilen des naiven Realismus loszuringen, und gegen die unvermerkt sich einschleichenden Rückfälle zu wehren. Wer diese Arbeit geleistet hat, der darf wohl mit einigem Rechte auf seine philosophischen Errungenschaften stolz sein. Aber dieser Stolz schlägt allzuleicht in Überschätzung der rein negativen Ergebnisse der erkenntnistheoretischen Kritik und dadurch in eine Überhebung um, die mit kritischer Vornehmheit auf jede positive Erkenntnistheorie verächtlich hinabblickt und sich in die negative Seite der Skepsis so verliebt, daß der Umschlag in negativen Dogmatismus erfolgt. An Studenten kann man diese psychologischen Vorgänge täglich beobachten. —

Dieser negative Dogmatismus spaltet sich nun weiter in zwei Äste. Der erste zieht den falschen Schluß, daß, weil wir von einer etwaigen Welt der Dinge an sich nichts wissen könnten, auch keine solche sein könne, wobei unausgesprochen oder ausdrücklich die falsche Prämisse hereingezogen wird, daß Sein = Bewußtsein sei, und daß es kein Sein geben könne außer als Bewußtsein. Der zweite Ast jenes negativen Dogmatismus dehnt die Skepsis nicht einmal auf die Existenz der Dinge an sich und unser Wissen um diese aus, sondern läßt sowohl die Welt der Dinge an sich als existierend gelten, als auch unser Wissen von dieser Existenz unangezweifelt, behauptet aber dafür desto eifriger, daß diese transzendente Welt nicht in räumlich-zeitlichen und logischen Formen existieren könne. Der erstere Zweig des negativen Dogmatismus kann der radikale oder konsequente transzendentale Idealismus heißen, der zweite der gemilderte, oder abgeschwächte, oder inkonsequente transzendentale Idealismus, weil er allen übrigen Kategorien die transzendentale Anwendbarkeit abspricht, der einzigen Kategorie des Dinges an sich aber ohne angebbaren Grund sie ausnahmsweise zugesteht. Der erste konsequentere Zweig des negativen Dogmatismus ist sehr viel schwerer durchzuführen und den instinktiven Ansprüchen des praktischen Lebens noch weit mehr entfremdet als der zweite, der sich bereits als ein schüchternes Kompromiß zwischen transzendentalem Idealismus und Realismus wenigstens in bezug auf die Existenz der Dinge an sich darstellt. Praktisch verwendbar wird freilich auch im zweiten das Ding an sich erst dann, wenn ihm die Anwendbarkeit der Kategorien Substanz, Dasein, Realität, Vielheit und Kausalität zugeschrieben wird; wenn dies geschieht, so geht aber der inkonsequente transzendentale Idealismus zur wichtigeren Hälfte in einen transzendentalen Realismus über, insofern dem Dinge an sich die wesentlichen Kategorien als Daseinsformen zugesprochen werden und nur noch die Raumzeitlichkeit des Daseins und Wirkens abgesprochen wird. —

Der inkonsequente transzendentale Idealismus stützt seine Negation der Raumzeitlichkeit und der Kategorien als Formen des Dinges an sich wesentlich auf eine falsche Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Der naive Realismus hatte nämlich angenommen, daß Raumzeitlichkeit und Kategorien Daseinsformen der ansichseienden Welt seien und nicht ursprüngliche Anschauungsformen, sondern vermittels der Wahrnehmung der ansichseienden Welt aus dieser in das Bewußtsein hinübertreten. Die philosophische Kritik hatte dagegen gezeigt, daß nichts von der Welt der Dinge an sich in das Bewußtsein hineingelangen kann und das Bewußtsein ebensowenig aus sich herausgehen und in das Jenseits seiner selbst hinübergreifen kann, daß also aller Inhalt des Bewußtseins einschließlich der Anschauungs- und Denkformen von innen heraus selbsttätig produziert sein muß. Nun wurde die falsche Alternative gestellt: entweder sind Raumzeitlichkeit und Kategorien nur Daseinsformen der Dinge an sich, oder nur Anschauungs- und Denkformen des Bewußtseins. Im ersteren Falle sind sie nicht ursprüngliche Formen der Geistestätigkeit, im letzteren Falle nicht ursprüngliche Formen der Dinge an sich. Im ersteren Falle können sie höchstens aus der Welt der Dinge an sich ins Bewußtsein hineinwandern, im letzteren Falle höchstens aus dem Bewußtsein in die Welt der Dinge an sich hinauswandern. Da das Hinein- und Hinauswandern ausgeschlos-

sen ist, und Raumzeitlichkeit und Kategorien doch tatsächlich im Bewußtseinsinhalt angetroffen werden, so können sie nur ursprüngliche Formen der subjektiven Anschauung und des Denkens sein, und können in keinem Sinne Formen der Dinge an sich sein.

Man sieht deutlich, wie bei dieser Argumentation der geflissentliche Gegenschlag gegen den naiven Realismus die dritte Möglichkeit aus den Augen rückt, daß Raumzeitlichkeit und Kategorien sowohl ursprüngliche Formen der Welt der Dinge an sich, als auch ursprüngliche Formen des Anschauens und Denkens sein können. Da diese dritte Möglichkeit außer acht gelassen ist, so verliert auch der Satz vom ausgeschlossenen Dritten seine Anwendbarkeit und die Argumentation für den negativen Dogmatismus ihre Beweiskraft. Anderseits ist durch die Anerkennung der dritten Möglichkeit der Standpunkt des Skeptizismus noch keineswegs verlassen; das *non liquet* bleibt für das Erkennen nach wie vor bestehen.

Für den radikalen transzendentalen Idealismus läßt sich die falsche Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in analoger Weise formulieren, wenngleich mir eine solche Formulierung noch nicht in präziser Gestalt begegnet ist, sondern nur in mehr unklarer Weise den negativ dogmatischen Überzeugungen zugrunde liegt. Das Sein ist entweder ein außerhalb oder jenseits des Bewußtseins seiendes, transzendentes, oder ein innerhalb des Bewußtseins seiendes, immanentes. Der naive Realismus nahm das erstere an, und setzte voraus, daß das Bewußtsein durch die Wahrnehmung von dem transzendenten, seiner Natur nach bewußtlosen Sein Kenntnis erlangt. Da diese Voraussetzung hinfällig ist und das Sein von uns nur als Bewußtseinsinhalt angetroffen wird, so gibt es nur immanentes Sein oder Bewußt-Sein. Diese vermeintliche Widerlegung eines Seins außer dem Bewußtsein ist falsch, weil eine dritte Möglichkeit neben dem bloß transzendenten und bloß immanenten Sein besteht, nämlich die, daß ein Sein sowohl jenseits als auch diesseits des Bewußtseins sei, daß es sowohl transzendentes (mir nicht bewußtes) als auch immanentes (mir bewußtes) Sein gebe. Der Standpunkt des Skeptizismus wird dadurch nicht verlassen, sondern gegen die Velleität des negativen Dogmatismus wiederhergestellt. Denn ob es ein Sein außer meinem Bewußtsein gibt oder nicht, davon weiß ich vorläufig nichts, da ich nur von demjenigen unmittelbar etwas weiß, was in meinem Bewußtsein ist. —

So wenig nun auch die Verwechselung von Skeptizismus und negativem Dogmatismus und die mit ihr zusammenhängende falsche Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten zu billigen ist, so ist doch anzuerkennen, daß der transzendentale Idealismus nicht bloß auf solchen Irrtümern ruht, sondern daß er methodologisch im Rechte ist, wenn er fordert, daß seine negativen Behauptungen als Hypothesen zuerst in Betracht kommen und in erster Reihe systematisch durchgeführt und geprüft werden. Denn nur als mein Bewußtseinsinhalt, nur als Bewußtseinsimmanentes ist mir das Sein erfahrungsmäßig gegeben, und nur von diesem Bewußtseinsinhalt weiß ich, daß er sich in den Anschauungs- und Denkformen bewegt. Ob es ein Sein außer meinem Bewußtsein gibt, davon weiß ich unmittelbar gar nichts, und ob ein solches etwaiges Sein raumzeitliche und logische Formen hat, davon weiß ich durch Erfahrung noch weniger. So wenig ich berechtigt bin, solches Sein *a priori* zu leugnen, so wenig bin ich berechtigt, solches kategorisch zu behaupten oder auch nur hypothetisch zu supponieren, es sei denn, daß ich für meine Annahme zureichende Gründe aufzeigen kann. Die philosophische Betrachtung muß nicht nur von der Erfahrung ausgehen, sondern sie darf auch nicht ohne zureichende Gründe über die Erfahrung hinausgehen. „Waß ich nicht weiß, macht mir nicht heiß"; dieser Satz gilt auch für die Philosophie. Wer auch nur hypothetisch über die Erfahrung hinausgreifen will, der muß seine Berechtigung zu einem solchen Schritte nachweisen, dem liegt die Beweislast ob. Es ist die Schuldigkeit des Philosophen, daß er zunächst sich bei dem immanenten Sein bescheidet und zusieht, wie weit er mit ihm kommt; nicht zu einer definitiven Leugnung der Möglichkeit des transzendenten Seins, wohl aber zu der vorläufigen Ablehnung seiner Annahme ist er berechtigt und verpflichtet, bis das Bedürfnis einer solchen Hypothese nachgewiesen ist. „Dem Behauptenden liegt die Beweislast ob"; dieser Satz hat auch in bezug auf die kategorische oder hypothetische Behauptung eines transzendenten Seins unbedingte Gültigkeit.

Solange der philosophische Beweis nicht erbracht ist, befindet sich der Philosoph im Rechte, wenn er auf dem Wege des transzendentalen Idealismus zum Ziele strebt. Er muß sich nur

bewußt bleiben, daß der Skeptizismus in Kraft bleibt, d. h. daß sein Vorgehen auf dem Wege des transzendentalen Idealismus selbst nur ein versuchsweises, hypothetisches ist. Kritisch bewähren kann der transzendentale Idealismus sich natürlich nur dadurch, daß er sein Ziel erreicht, d. h. eine befriedigende Orientierung in der Erfahrungswelt liefert und das Erklärungsbedürfnis des Verstandes befriedigt. Bevor er zur kritisch bewährten Weltansicht geworden, muß er sich mit dem Ruhme bescheiden, die nächstliegende Hypothese zur Grundlage seiner Erklärungsversuche gewählt zu haben, darf aber aus seinem methodologischen Vorrang niemals den Anspruch schöpfen, sich als negativer Dogmatismus legitimieren zu können. —

Man hat versucht, dieses Recht dadurch zu erweisen, daß man zeigen wollte, jeder Versuch, den transzendentalen Idealismus zu überwinden, sei ein sich selbst widersprechendes Tun. Wäre dieser Beweis bündig, so gäbe es allerdings aus philosophischem Gesichtspunkt kein Entrinnen aus diesem Standpunkt, es sei denn, daß der Beweis erbracht werde, daß auch der radikale transzendentale Idealismus in jedem Schritte des Denkens ein sich selbst widersprechendes Tun einschließe; denn in diesem Falle, wenn sowohl der transzendentale Idealismus als auch jeder Versuch, ihm zu entrinnen, das Denken zu Widersprüchen verurteilen, wäre dem Widerspruch auf keine Weise zu entgehen, so daß die Beweiskraft der indirekten Beweise aufhörte und der Skeptizismus wieder in Kraft träte. Nun werden wir allerdings sehen, daß der transzendentale Idealismus bei jedem Schritte des Denkens Widersprüche einschließt, so daß er nicht berechtigt ist, sich auf einen indirekten Beweis durch die widerspruchsvolle Beschaffenheit seines Gegenteils zu stützen. Solange aber dieser Nachweis nicht erbracht oder nicht anerkannt ist, wird man allerdings den indirekten Beweis prüfen müssen, den der transzendentale Idealismus für seine Alleinberechtigung versucht, schon um deswillen, weil, wenn dieser Beweis unwiderleglich wäre, der Skeptizismus und die Ohnmacht der Erkenntnis damit endgültig besiegelt wäre.

Der indirekte Beweis des transzendentalen Idealismus läßt sich nun etwa folgendermaßen formulieren. Wenn ich versuche, etwas zu denken, was jenseits meiner Bewußtseinssphäre liegt, also nicht zu meinem Bewußtseinsinhalt gehört, so mißlingt dieser Versuch so lange, als die für das zu Denkende gestellte Bedingung, außer meiner Bewußtseinssphäre liegen zu sollen, festgehalten wird; in dem Augenblicke aber, wo der Versuch zu gelingen scheint, ist eben das Denkende mein Bewußtseinsinhalt geworden, also in meine Bewußtseinssphäre eingetreten, hat also eben damit aufgehört, ein jenseits meiner Bewußtseinssphäre Belegenes zu sein. Solange ich nicht denke, solange denke ich auch nicht ein Ding an sich; sobald ich etwas denke, so denke ich meinen Gedanken, also wieder nicht ein Ding an sich. Ich mag nichtdenken oder denken, niemals kann es etwas Bewußtseins-Transzendentes sein, was ich auf diesem Wege erreiche. Denke ich aber etwas und bilde mir dabei ein, etwas Bewußtseins-Transzendentes zu denken, so widerspreche ich mir selbst, indem ich dadurch, daß ich es denke, beweise, daß es ein Bewußtseins-Immanentes ist.

Es ist klar, daß dieser Beweis zunächst nur dem radikalen transzendentalen Idealismus zugute kommt, nicht dem gemäßigten. Wenn ich schlechterdings nichts Bewußtseins-Transzendentes denken kann, so hat die Frage, ob ich die Anschauungsformen und Denkformen auf ein Bewußtseins-Transzendentes anwenden könne oder nicht, gar keinen Sinn mehr; denn ein schlechterdings Undenkbares kann ich weder als ein Bestimmtes noch als ein Unbestimmtes bezeichnen, und einem *Non-Subjectum* kann ich Prädikate weder zuteilen noch aberkennen. Gleichwohl wird inkonsequenterweise der Beweis für die Undenkbarkeit eines Dinges an sich auch dazu benutzt, die Unanwendbarkeit der Anschauungs- und Denkformen auf das Ding an sich abzuleiten, und zwar dadurch, daß der radikale transzendentale Idealismus einen Augenblick bedingungsweise seinen Standpunkt verläßt und zum gemäßigten hinübertritt, um dann aus seiner festgehaltenen Position Konsequenzen zu ziehen.

Gesetzt den Fall, so lautet die Argumentation, wir könnten ohne Selbstwiderspruch von einem Dinge an sich reden, obschon wir dies eigentlich nicht können, so müßten wir doch anerkennen, daß das hypothetisch existierende Ding an sich ein unserm Denken schlechthin Heterogenes ist. Denn wenn das Ding an sich existierte und unsrem Denken nicht heterogen wäre, so wäre nicht abzusehen, warum wir es nicht sollten denken können. Nun ist aber durch den obigen indirekten Beweis des radikalen tran-

szendentalen Idealismus festgestellt, daß das Ding an sich uns schlechterdings undenkbar ist; folglich muß es ein unsrem Denken schlechthin Heterogenes sein, folglich können alle Formen, in denen unser Denken sich bewegt, auf das Ding an sich nicht anwendbar sein. —

Es liegt auf der Hand, daß dieser abgeleitete Beweis für den gemäßigten transzendentalen Idealismus auf sehr schwachen Füßen steht. Wer die absolute Undenkbarkeit eines Dinges an sich, von der er ausgeht, einmal zugibt, der stellt sich damit bereits auf den Boden des radikalen Idealismus, so daß für ihn jedes Bedürfnis aufhört, die Unanwendbarkeit der Anschauungs- und Denkformen auf ein fehlendes grammatikalisches Subjekt noch besonders zu beweisen. Wer aber dieses Bedürfnis empfindet, der zeigt damit, daß er für den zentralen Grundsatz des radikalen Idealismus noch nicht reif ist, also auch nicht aus ihm deduzieren kann. Die Annahme einer absoluten Heterogenität von Ding an sich und Denken, die die unentbehrliche Vermittelung bei dieser Deduktion bildet, wird selten deutlich ausgesprochen; denn sie legt die Achillesferse des ganzen Beweisverfahrens, seinen *circulus vitiosus*, zu deutlich bloß. Sie muß hier nämlich aus der angeblich bewiesenen Undenkbarkeit des Dinges an sich gefolgert werden, während sie tatsächlich diesem angeblichen Beweise schon als *petitio principii* zugrunde lag, so daß er ohne diese stillschweigende Voraussetzung seine Kraft verliert. Die einheitliche Gesamtheit der beiden Beweise dreht sich im Kreise, indem der erste die Undenkbarkeit des Dinges an sich aus seiner stillschweigend vorausgesetzten Heterogeneïtät, der zweite aber seine Heterogeneïtät aus seiner angeblich bewiesenen Undenkbarkeit folgert. Diese verunglückte Deduktion des gemäßigten Idealismus aus dem radikalen hat, im Grunde genommen, keinen systematischen Zweck, sondern nur einen historischen, nämlich den, die verunglückten Beweisversuche Kants für sein Verbot eines transzendentalen Gebrauchs der Anschauungs- und Denkformen durch bessere zu ersetzen. Systematisch genommen, sollten die radikalen Idealisten gar kein Interesse daran haben, die Inkonsequenzen und Halbheiten Kants zu beschönigen und die Baufälligkeit seiner Erkenntnistheorie mit unkantischen Stützen auszubessern, da sie ja weit über Kant hinaus sind. Für den inkonsequenten Idealismus, wie unter andern auch Kant ihn vertritt, ist eben schlechterdings nicht über die skeptische Stellungnahme hinauszukommen, daß man von einem Ding an sich, dessen „Daß“ uns erkennbar, dessen „Was“ uns aber unerkennbar sein soll, ebensowenig sagen kann, was und wie es nicht ist, als was und wie es ist*).

Wir können also den inkonsequenten Idealismus hier ganz beiseite lassen und uns ganz an den indirekten Beweis des radikalen Idealismus halten. Gelingt es, den Nerv dieses Beweises zu entkräften, so ist damit der transzendentale Idealismus überhaupt ins Herz getroffen; denn die meisten Argumente oder gefühlsmäßigen Sympathien, die zu seinen Gunsten zu sprechen scheinen, saugen letzten Endes ihre Kraft doch aus diesem Beweise, der ihnen deutlicher oder undeutlicher, in vollkommenerer oder unvollkommenerer Formulierung, ausdrücklich oder stillschweigend zugrunde liegt. Wenn wir von den Vertretern des radikalen Idealismus immer wieder hören, daß es ihnen unverständlich sei, wie die Realisten leugnen können, daß sie sich selbst widersprechen, und daß jede Behauptung eines über den Bewußtseinsinhalt hinausgreifenden Gedankens schlechterdings ihr Verständnisvermögen übersteige, so ist es immer wieder dieser Beweis, auf den der Widerstand gegen jede Art von transzendentalem Realismus sich stützt. Wenn endlich die Vertreter des transzendentalen Idealismus sich in dem Gefühl einer unerschütterlichen Selbstgewißheit und turmhohen Überlegenheit der philosophischen Erkenntnis über alle abweichenden Standpunkte gütlich tun, so ist es wiedrum das Pochen auf die Überzeugungskraft dieses Beweises, was sie von der intellektuellen Inferiorität aller gegen seine Beweiskraft sich verschließenden Köpfe durchdrungen sein läßt.

Wenn ich einem jungen Hunde mit meinem Finger einen auf der Erde liegenden Bissen zeige, den er fressen soll, oder einem kleinen Kinde mit dem Finger einen Gegenstand zeige, den es

*) Diese Inkonsequenz Kants ist meines Wissens zuerst von Fries im Vorwort zur zweiten Auflage seiner „neuen Kritik der Vernunft“ (1826) aufgedeckt worden, während noch Schopenhauer sie kritiklos hinnimmt und an ihr festhält. Dagegen hat wiederum Schopenhauer die Fehlerhaftigkeit des Kantschen Beweisversuches mit Hilfe der Antinomien kritisch bloßgelegt, während Fries grade in diesen den Beweis des transzendentalen Idealismus erblickt und die Dialektik der Unendlichkeitsvorstellungen in seiner Weise durchführt.

mir bringen soll, so werden beide in Ermangelung genügender Erfahrung über meine Zeigegebärde meinen Zeigefinger ansehen, beziehungsweise beriechen, als ob es dieser Finger wäre, den ich ihnen zeigen wollte, und als ob an diesem etwas für sie Bemerkenswertes zu finden sein müßte. Hund und Kind haben darin auch so weit ganz recht, daß, wenn ich ein Glied meines Körpers ausstrecke, ich unmittelbar nichts andres zeige als diesen meinen Körperteil. Aber sie haben unrecht, wenn sie meinen, daß ich auch mittelbar mit dieser Gebärde nichts anderes zeigen könnte als meinen eigenen Körperteil, und sie hätten noch mehr unrecht, wenn sie mich deshalb eines Widerspruches zeihen wollten, weil ich meinen eignen Körperteil zeige und damit einen anderen Gegenstand meine. Hund und Kind sind viel zu klug, um nicht bereitwillig sich bedeuten zu lassen, sobald sie nur erst einmal begriffen haben, daß der weisende Finger auf etwas hinweisen soll, was nicht er selbst ist. Dem analog kann auch mein Wahrnehmungsobjekt des Tisches, an dem ich schreibe, oder mein Vorstellungsobjekt des im andern Zimmer stehenden mir wohlbekannten Tisches, obwohl sie an sich nur Teile meines Bewußtseinsinhaltes sind, doch auf Dinge an sich außerhalb meines Bewußtseins hindeuten, ohne damit sich selbst zu widersprechen. Ich muß nur, wie ich beim weisenden Finger die Beziehung auf etwas, das nicht mein Finger, nicht Teil meines Körpers ist, hinzudenke, so auch beim Wahrnehmungsobjekt oder Vorstellungsobjekt des Tisches die transzendentale Beziehung auf etwas, das nicht mein Wahrnehmungs- oder Vorstellungsobjekt, nicht Teil meines Bewußtseinsinhalts ist, hinzudenken.

Die Schriftzeichen, mit denen ich schreibe, sind an sich bloße Gesichtsbilder für mich und für den Leser meiner Schrift; sie bedeuten aber etwas ganz andres, als was sie sind, nämlich nicht Gesichtsbilder sondern Lautbilder. Die Lautbilder, die sich zu Wörtern und durch diese zu einer zusammenhängenden Rede aneinanderfügen, bedeuten ebenfalls etwas andres, als sie sind, nämlich nicht Lautbilder sondern Vorstellungsbilder und Gedankenverknüpfungen. Die Vorstellungsbilder und Gedankenverknüpfungen, die den Sinn der Lautbilder, wie diese den Sinn der Schriftzeichen, ausmachen, bedeuten wiederum etwas anderes als sie sind, nämlich nicht meine subjektiven Vorstellungsbilder und Gedankenverknüpfungen, sondern die ihnen korrespondierenden Dinge

an sich. Wenn ich z. B. den Satz lese: „Cäsar überschritt den Rubikon“, so werden durch die den Schriftzeichen korrespondierenden Lautbilder drei Vorstellungsbilder in mir erweckt und in eine bestimmte gedankliche Verknüpfung gesetzt: nämlich Cäsar, überschreiten, Rubikon mit der Verknüpfung als Subjekt, Prädikat und Objekt. Die Bedeutung des Satzes liegt aber nicht darin, daß in meinem Bewußtsein diese drei Vorstellungsbilder sich gegenwärtig in der vorgeschriebenen Weise verknüpfen, sondern darin, daß ich aus dieser Mitteilung erfahre, es habe einmal lange Zeit vor meiner Geburt ein gewisser Cäsar gelebt, und dieser habe einen in fernem Lande wirklich existierenden Fluß wirklich überschritten. Wenn der Satz nicht dies bedeutet, so bedeutet er gar nichts, so ist er ein Schall von leeren Worten, mit denen ich entweder gar keine oder unwahre Vorstellungsbilder verknüpfe.

Ein jegliches, das etwas bedeuten soll, muß etwas anderes bedeuten, als es ist; denn das, was es ist, ist es eben und braucht es darum nicht erst noch zu bedeuten. Als das, was es ist, vertritt es das, was es nicht ist, aber bedeutet. So ist das Schriftzeichen Vertreter oder Repräsentant des Lautzeichens in der Sphäre der Sichtbarkeit, so ist das Lautzeichen Vertreter des Vorstellungsbildes in der Sphäre der Hörbarkeit, so ist das Vorstellungsbild Repräsentant des Seienden in der Sphäre des Bewußtseins. Ein jegliches ist das, was es ist, kann aber nur etwas vertreten oder repräsentieren, was es nicht ist, d. h. ein anderes. Wer darin einen Widerspruch findet, der zeigt damit nur, daß er die Begriffe „sein“ und „bedeuten“, oder „sein“ und „repräsentieren“, nicht zu unterscheiden vermag.

Nun wird von seiten des transzendentalen Idealismus dagegen geltend gemacht werden, daß in den übrigen Beispielen sowohl der Repräsentant als das von ihm Repräsentierte entweder nur verschiedene Teile meines gegenwärtigen Bewußtseinsinhalts sind oder doch ihrer Natur nach nicht unfähig sind, Bewußtseinsinhalt zu werden. Aber grade bei dem Ding an sich fehle diese Möglichkeit und deshalb könne es auch nicht durch eine bewußte Vorstellung repräsentiert werden. Verschiedene Teile oder Seiten des Bewußtseinsinhalts, wie z. B. sinnliche Bilder und Phantasiebilder, Gesichtsbilder und Gehörbilder, besäßen eben schon in ihrer gleichmäßigen Zugehörigkeit zum Bewußtsein die Bürgschaft einer solchen Gleichartigkeit, durch die ihre wechselseitige

Vertretbarkeit ermöglicht werde. Dagegen fehle beim Ding an sich jede Spur einer Gleichartigkeit mit dem Bewußtseinsinhalt und darum sei die gegenseitige Vertretbarkeit beider durcheinander ausgeschlossen.

Wäre diese Argumentation stichhaltig, so müßte man zugeben, daß die Möglichkeit des transzendentalen Realismus damit aufgehoben wäre. Aber die Voraussetzung, daß nur Gleichartiges einander vertreten kann, ist nicht haltbar. Wenn ich mit mir einmal darüber einig geworden bin, daß mir für einen bestimmten Zweck A als Repräsentant von B gelten soll, so wird jedesmal, wo mir A begegnet, mit diesem A die Vorstellung für mich verbunden sein, daß es B bedeute. Diese Verbindung kann ganz willkürlich sein; sobald sie einmal konventionell festgesetzt ist, wird sie jedesmal bei dem Auftauchen von A im Bewußtsein in Kraft treten. Ob der Zweck, den ich bei dieser willkürlichen Repräsentation von B durch A verfolge, vernünftig oder unvernünftig ist, bleibt für die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Stellvertretung ganz gleichgültig; ebenso, ob mir das B, das mir durch A repräsentiert werden soll, bekannt oder unbekannt ist, ob seine Existenz mir gewiß oder zweifelhaft ist, ob es mit A irgendwelche Ähnlichkeit hat oder ihm völlig inkommensurabel und heterogen ist. Sobald ich einmal will, daß die Vertretung stattfinden soll, so findet sie statt, natürlich in zweifelhaften Fällen mit dem selbstverständlichen Nebengedanken „Irrtum vorbehalten".

Auch das Recht kennt eine juridische Vertretung nicht nur von Abwesenden, Verschollenen, Verstorbenen und noch Ungeborenen, sondern auch von solchen Personen, deren vergangene, gegenwärtige und künftige Existenz zweifelhaft und unbekannt, aber doch möglich ist (z. B. etwaiger Nachkommen von Verschollenen, etwaiger nachgeborener Kinder von verstorbenen Männern usw.). Demnach kann auch die Unerfahrbarkeit des Dinges an sich und die Zweifelhaftigkeit seiner Existenz mich nicht hindern, ihm einen Vorstellungsrepräsentanten in meinem Bewußtsein zu bestellen, nämlich meinen Begriff des Dinges an sich, natürlich mit dem unausgesprochenen Nebengedanken „Irrtum vorbehalten" (nämlich für den Fall der Nichtexistenz des Dinges an sich).

Gesetzt den Fall, das Ding an sich wäre zwar existierend, aber dem Bewußtseinsinhalt völlig heterogen, so würde es allerdings im Bewußtsein nur durch einen rein negativen Begriff repräsentiert werden können, d. h. durch einen Begriff, der das einzige positive Merkmal der Existenz mit lauter negativen Merkmalen vereinigt. Das Ding an sich wäre dann das nicht in der Bewußtseinssphäre belegene, nicht räumliche, nicht zeitliche, nicht eine, nicht viele, nicht substantielle, nicht reale, nicht kausal wirksame usw. Existierende. Es wäre von uns aus seinem Inhalt nach nur *via negationis* zu bestimmen, und bloß sein Daß wäre positiv zu supponieren, wenngleich auch noch mit einem Zweifel behaftet. Das Ding an sich gliche dann genau dem Gotte der Religionsphilosophen, die behaupten, daß die Philosophie nur die Existenz Gottes, aber nicht seine Essenz bestimmen könne. Es wäre in diesem Sinne durch einen negativen Grenzbegriff im Bewußtsein repräsentiert; aber immerhin bleibt das positive Merkmal der Existenz der, wenn auch nur hypothetische, feste Kern, um den sich die negativen Merkmale herumlagern. Solange also nur überhaupt noch die Möglichkeit eines Dinges an sich zugestanden wird, kann auch die Negativität seines Bewußtseinsrepräsentanten kein Hindernis für dessen repräsentative Denkbarkeit sein. Ob die Hypothese eines nur negativ bestimmbaren Dinges an sich irgendwelchen praktischen oder theoretischen Wert hat, und ob eine wertlose Hypothese noch Existenzberechtigung hat, das ist eine Frage für sich, die mit der repräsentativen Denkbarkeit oder Undenkbarkeit einer solchen Hypothese nichts zu tun hat. Wir haben hier nur zu konstatieren, daß die völlige Heterogeneïtät des Dinges an sich auf seine Denkbarkeit keine andre Folge ausüben würde als die, daß sein Bewußtseinsrepräsentant begriffliche Negativität haben müßte. Warum aber ein begrifflich-negativer Bewußtseinsrepräsentant ein weniger guter und weniger brauchbarer Vertreter sein sollte, als ein positiver, ist nicht abzusehen.

Nun würde die Verteidigung des transzendentalen Idealismus weiter einwenden können, daß die Vertretung doch auch in diesem Falle nur durch den noch statuierten Rest von Gleichartigkeit ermöglicht werde, nämlich durch die positive Kategorie der Existenz, die, wenn auch nur hypothetisch, auf das Ding an sich angewendet werde, und als positiver Kern für die Anheftung der negativen Bestimmungen diene. Aber auch dies ist nicht stichhaltig. Existenz ist eine Kategorie, die, repräsentativ verstanden, allerdings etwas Positives bedeuten soll, aber als das genommen, was

sie ist, einen offenbar negativen Ursprung aufweist. Das Existierende ist das von mir aus gerechnet draußen Stehende, während mein Bewußtseinsinhalt samt der Kategorie der Existenz für mich etwas Insistierendes oder Immanentes ist. Das Draußen ist hier soviel wie jenseits der Bewußtseinsgrenzen, das Existierende soviel wie das Transzendente. Draußen und Jenseits aber ist soviel wie nicht-Drinnen und nicht-Diesseits, ähnlich wie Ding an sich das Ding ist, wie es unabhängig von mir und meinem Wahrnehmen ist. Alles dies sind mithin Begriffe von negativer Ableitung, deren negativer Sinn sich nur in der Anwendung auf das, was von ihnen repräsentiert wird, verdunkelt und ausgeschieden hat, wie dies so häufig vorkommt.

Sollen doch auch alle die übrigen Negationen mehr besagen, als ihr Wortlaut angibt; denn sie sollen nicht die Unbestimmtheit und Qualitätslosigkeit des Dinges an sich überhaupt aussagen, sondern nur, daß seine Bestimmtheit sich nicht aus den uns bekannten positiven Bestimmungen zusammensetzt. Eine Verknüpfung von bloß negativen Bestimmungen kann ebensogut ein adäquater Bewußtseinsrepräsentant des Dinges an sich sein, wie eine Gruppierung von negativen Bestimmungen um einen positiven Kern. Auf keine Weise kann behauptet werden, daß einem bloß negativen Begriff nicht ebensogut wie einem bloß positiven oder einem aus positiven und negativen Bestimmungen zusammengesetzten Begriff ein transzendentes Korrelat entsprechen könne, wobei natürlich vorausgesetzt ist, daß die negativen Begriffsbestimmungen eine positive Bestimmtheit andrer Art am Dinge an sich nicht ausschließen. Es ist also in jedem Sinne unrichtig, daß die völlige Heterogeneïtät des Dinges an sich seine Undenkbarkeit, auch seine mittelbare Undenkbarkeit durch einen Repräsentanten für das Bewußtsein zur Folge haben sollte.

Wäre nun aber das Ding an sich dem Denken völlig heterogen, und wäre sein adäquater Bewußtseinsrepräsentant ein bloß negativer Grenzbegriff des Denkens ohne jeden positiven Gehalt, dann hätte allerdings die Hypothese des Dinges an sich keinerlei Wert für die theoretische Erklärung der Welt und für das praktische Verhalten in ihr, so wäre diese Hypothese schlechthin berechtigungslos und der negative Grenzbegriff ein grundlos willkürliches Gedankenspiel mit dem Begriff des Nicht. Dies würde praktisch auf dasselbe hinauslaufen, wie die absolute Undenkbarkeit der Hypothese; denn es wäre unstatthaft, ein solches willkürliches Spiel mit leeren Denkmöglichkeiten für eine Hypothese auszugeben. Der indirekte Beweis des transzendentalen Idealismus müßte aus diesem Gesichtspunkt dahin modifiziert werden, daß nicht in dem Denkversuch eines negativen Grenzbegriffes als solchem schon ein sich selbstwidersprechendes Tun zu suchen sei, wohl aber in dem Versuch, den so erdachten negativen Grenzbegriff für eine Hypothese von irgendwelchem Grade der Berechtigung auszugeben. In dieser modifizierten Fassung wäre der indirekte Beweis unwiderleglich, wenn seine Voraussetzung der völligen Heterogeneïtät des etwaigen Dinges an sich sichergestellt wäre. Jetzt kommen wir also auf den Punkt, wo es notwendig wird, die Berechtigung dieser Prämisse zu prüfen.

Da zeigt sich nun sofort, daß wir es in dieser Prämisse mit einer dreisten *petitio principii* zu tun haben, die aus der üblichen Verwechselung von Skeptizismus und negativem Dogmatismus entspringt. Denn die Undenkbarkeit, aus der die Heterogeneïtät von manchen abgeleitet wird, ist bereits beseitigt. Weil wir aus der unmittelbaren Erfahrung über die Homogeneïtät von Ding an sich und Bewußtseinsinhalt nichts wissen können, darum haben wir die Pflicht, diese Homogeneïtät zunächst zu bezweifeln und die Möglichkeit einer völligen Heterogeneïtät zuzugeben; aber wir haben nicht das Recht, von dem Zweifel an der Homogeneïtät in das negative Dogma der Heterogeneïtät umzuschlagen; weil wir uns eben damit die unmittelbare Kenntnis über die Beschaffenheit des Dinges an sich zuschreiben würden, die wir uns soeben hatten absprechen müssen. Wir sind zunächst ganz unwissend darüber, ob ein Ding an sich existiert oder nicht, und für den Fall, daß es existiert, sind wir ebenso unwissend darüber, ob und welche Eigenschaften es mit unserm Bewußtseinsinhalt gemein hat. Wie die erste Unwissenheit uns nicht hindern kann, versuchsweise mit dem Vorbehalt des Irrtums dem etwaigen Ding an sich einen Bewußtseinsrepräsentanten zu bestallen, so kann die zweite Unwissenheit uns nicht hindern, versuchsweise mit dem Vorbehalt des Irrtums Formen unsres Bewußtseinsinhalts auf das Ding an sich anzuwenden, um zu probieren, was dabei für die theoretische Orientierung in der Welt und für das praktische Verhalten in ihr herauskommt. Grade diesen Versuch an der Schwelle zu verwehren, war die Absicht des transzendentalen Idealismus

und der Zweck seiner unbegründeten negativen Dogmen von der Undenkbarkeit des Dinges an sich und von seiner völligen Heterogeneïtät.

Dieser deduktive indirekte Beweis des transzendentalen Idealismus muß also in jeder Hinsicht für mißlungen erklärt werden. Sollte sich die später zu untersuchende transzendental-realistische Hypothese von der Gleichartigkeit der Formen des Dinges an sich und des Bewußtseinsinhalts als begründet herausstellen, so wäre ja grade dasjenige Maß von Homogeneïtät verbürgt, das für eine positive Repräsentation des Dinges an sich durch den Bewußtseinsinhalt erforderlich ist, unbeschadet dessen, daß das Ding an sich als Ex-sistierendes, Trans-szendentes und vom Bewußtsein Unabhängiges immerdar von seinem insistierenden immanenten Bewußtseinsrepräsentanten negativ unterschieden würde. Während für den transzendentalen Idealismus der Existenzkern des Dinges an sich positiv zu sein schien, alle seine näheren Bestimmungen aber negativ, kehrt sich nun das Verhältnis um: die wesentlichen Bestimmungen werden positiv und nur seine Existenzweise jenseits des Bewußtseins bleibt das Negative an seinem Begriff, wenigstens sofern er vom Standpunkt des Bewußtseins aus konstruiert wird. —

Wir haben schon oben festgestellt, daß der transzendentale Idealismus, wenn man ihn nicht als Dogma, sondern als Hypothese versteht, den methodologischen Vorrang vor der entgegengesetzten Hypothese des transzendentalen Realismus beanspruchen kann, insofern er sich enger als dieser an die Erfahrung hält. In der heutigen Zeit, wo es zur wissenschaftlichen Mode gehört, für die Erfahrung zu schwärmen und alles zu mißachten, was nicht Erfahrung ist, liegt es nun sehr nahe, den transzendentalen Realismus schon rein um seines überempirischen Charakters willen zu verwerfen, und diese Verwerfung für einen genügenden indirekten Beweis des transzendentalen Idealismus zu nehmen. Allerdings geschieht dies nur von einem Teil der transzendentalen Idealisten, welche den empiristischen oder positivistischen Flügel der ganzen Richtung bilden. Bei diesen stützt sich, wenigstens teilweise, der erkenntnistheoretische negative Dogmatismus auf einen methodologischen negativen Dogmatismus, sei es, daß diese Art der Beweisführung für sich allein in den Vordergrund gestellt wird, sei es, daß sie nur als Unterstützung zu dem indirekten Beweise aus der Undenkbarkeit des Dinges an sich hinzutritt. Der negative methodologische Dogmatismus, auf den diese Argumentation sich stützt, gipfelt in dem Satze, daß jedes Hinausgreifen des Denkens über die Erfahrung ein wissenschaftlich unberechtigtes und darum wissenschaftlich wertloses Phantasiespiel sei. Wäre dieser Satz richtig, so könnte allerdings nur das Stehenbleiben bei der Erfahrung wissenschaftliche Erkenntnis heißen, und die Wissenschaft hätte dann ihre Aufgabe auf bloße Beschreibung von Erfahrungen zu beschränken. Jede Hypothese, die als solche etwas über die Erfahrung Hinausgehendes ist, wäre dann unberechtigt, gleichviel welches ihr Inhalt wäre, also auch die Hypothese eines unerfahrbaren Dinges an sich. Wenn Erkennbarkeit und Erfahrbarkeit sich decken, so ist damit schon gesagt, daß das Unerfahrbare auch jenseits unsrer Erkenntnissphäre liegt, also nicht als Mittel zur Erklärung der Erfahrung benutzt werden darf. Ob das Unerkennbare denkbar sei oder nicht, erscheint nunmehr als relativ gleichgültige Doktorfrage, da ein Denkbares, das ohne Bedeutung für unsre Erkenntnis bleiben muß, nicht mehr Wert für uns hat, als etwas Undenkbares. —

Die relative Berechtigung dieses methodologischen negativen Dogmatismus entspringt bekanntlich aus dem gegen das reine, erfahrungsfreie Denken gerichteten Skeptizismus; sein relatives Unrecht liegt darin, daß er dem reinen, erfahrungsfreien Denken eine reine, d. h. gedankenlose Erfahrung gegenüberstellt und den Erkenntniswert des Denkens überhaupt leugnet, anstatt bloß denjenigen eines erfahrungslosen Denkens zu leugnen. Nehmen wir den Begriff der Erfahrung in seinem weitesten Sinne, so daß er die Ergebnisse des Denkens mit umspannt, so hört der Gegensatz von Erfahrung und Denken, auf den es doch hier ankommt, ebenso auf, wie die Kontrollierbarkeit der Denkzutaten zur Erfahrung; denn die Ergebnisse des falschen Denkens sind genau in demselben Sinne Erfahrung wie die Ergebnisse des richtigen Denkens, müssen also, am Maßstab der Erfahrung bemessen, gleichen Erkenntniswert haben. Nehmen wir hingegen den Begriff der Erfahrung in jenem engeren Sinne, in dem er eine bereits eingetretene Verarbeitung des Erfahrungsmaterials ausschließt, so kommen wir mit dem Begriff der reinen Erfahrung auf einen Punkt, wo man nichts mehr erfährt und nichts mehr erkennt, sondern bloß noch zusammenhanglose Bausteine der Erfahrung vor sich hat. Die

unreine Erfahrung ist keine reine Erfahrung, sondern gedankliche Verarbeitung der reinen Erfahrung, und die reine Erfahrung ist gar keine Erfahrung mehr.

Wir haben schon oben gesehen, daß alles, was man im gewöhnlichen Leben Erfahrung nennt, ein äußerst kompliziertes Gewebe von Empfindungen und intellektueller Verarbeitung der Empfindungen und ihrer Verarbeitungsergebnisse ist. Diese Intellektualfunktionen, die aus den Empfindungen erst Anschauungen, Wahrnehmungsobjekte, Dinge und Welt aufbauen, vollziehen sich teils bewußt, teils unbewußt; die Grenze zwischen den bewußten und unbewußten Intellektualfunktionen ist aber flüssig und bis auf ein gewisses Maß durch die Aufmerksamkeit verschiebbar, kann also keinenfalls dazu gebraucht werden, um Erfahrung und Denken zu scheiden. Was in einer früheren Periode der phylogenetischen und ontogenetischen Entwickelung bewußte intellektuelle Verarbeitung der Empfindungen war, kann später unbewußte werden (z. B. in der Projektion der Anschauungen in die dritte Dimension). Die unbewußte Intellektualfunktion ist nicht in ihrem Wesen, sondern nur in ihrer Form verschieden von der bewußten; beide sind logische Beziehungen und Verknüpfungen des Erfahrungsmaterials.

Soll diese logische Verarbeitung und Deutung des Erfahrungsmaterials auf den untersten Stufen statthaft sein und nicht aus dem Gebiete des Erkennens herausfallen, so ist nicht abzusehen, warum sie nicht auch auf den obersten Stufen statthaft sein soll, wo doch die Kontrolle der Logizität der Verarbeitung so viel leichter ist. Soll aber das denkende Hinausgehen über das Gegebene durch seine sinngemäße Deutung und hypothetische Erklärung wissenschaftlich unstatthaft sein, so muß dasselbe Verfahren auch auf den untersten Stufen der Formierung von Anschauungen und Wahrnehmungen in noch weit höherem Grade unstatthaft sein, weil es sich hier sehr viel schwerer (und bei der Ausbreitung der Empfindungen in eine zweidimensionale räumliche Anordnung gar nicht mehr) kontrollieren läßt. Im Bereiche des Gesichts- und Tastsinns ist das dem Bewußtsein unmittelbar Gegebene, d. h. das letzte, wozu wir vordringen können, schon keine reine Erfahrung mehr, sondern unbewußt intellektuell verarbeitete Erfahrung; die reinen, denkfreien Elemente dieser unreinen Erfahrung, d. h. die mit Unrecht so genannten unbewußten Empfindungen, aus denen die zweidimensionale Anschauung intellektuell aufgebaut wird, liegen bereits vor und jenseits aller Erfahrung, sind gar keine wirklichen Empfindungen mehr, sondern bloß noch hypothetische Elemente des unbewußten Seelenlebens, die zu Empfindungen hätten werden können, wenn sie nicht gleich zu Anschauungen geworden wären. Hier gibt es also schlechterdings nur unreine Erfahrung.

Aber selbst dann, wenn wir den Streit über die Grenze der reinen Erfahrung beiseite lassen, und das Zugeständnis machen wollten, die jeweilig unbewußten intellektuellen Zutaten, die die Empfindung erst zur Anschauung formieren, in die reine Erfahrung einschließen zu lassen, so wäre damit doch noch nichts gewonnen, weil Einheit, Zusammenhang, Regelmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit, kurz alles, was das Mosaik der Erfahrungen erst zu einer Erfahrungswelt werden läßt, doch erst durch die Denkformen, durch die logischen Zutaten des Denkens in die Erfahrung hineinkommt, aber in der reinen Erfahrung als solcher nicht liegt. Daß die Urkategorien der Substantialität und Kausalität in der Erfahrung als solcher nicht liegen, ist schon von Hume nachgewiesen; daß auch Gesetzmäßigkeit, Regelmäßigkeit und einheitlicher Zusammenhang in der reinen Erfahrung nicht zu finden sind, ist neuerdings wohl am besten von Volkelt aufgezeigt worden*) Die reine Erfahrung, selbst wenn man die Wahrnehmungsobjekte mit unter sie befassen wollte, kann uns ohne Bezugnahme auf eine Welt der Dinge an sich nichts vorführen als eine zusammenhangslose Kette von Wahrnehmungen und Vorstellungen, die gleich einem wüsten Fiebertraum fortwährend abreißt und neu anknüpft, ohne daß aus ihr erkennbar wäre, ob und wie die einzelnen Stücke miteinander zusammenhängen. Daß bei einer rein deskriptiven Behandlung dieser Erfahrungskette des Bewußtseins niemals etwas Ähnliches wie Erkenntnis herauskommen kann, liegt für jeden zutage, der kritisch vorsichtig genug ist, sich vor einer Verwechselung der ihm tatsächlich gegebenen subjektiven Erfahrungskette mit den von ihm etwa instinktiv hineingetragenen gedanklichen

---

*) Prof. Johannes Volkelt, „Erfahrung und Denken". Hamburg und Leipzig, 1886. Abschn. II: „Die reine Erfahrung als Erkenntnisprinzip" S. 53—130.

Zutaten (naiv-realistischer oder transzendental-realistischer Art) zu hüten*).

Das Ergebnis dieser kurzen Kritik des positivistischen Dogmas ist das: es ist keine diesen Namen verdienende Erfahrung ohne die Zutaten gedanklicher Verarbeitung möglich, und wenn man diese Zutaten auf ein solches Mindestmaß beschränkt, daß noch Erfahrung dabei möglich bleibt, so liefert die Kette der so gegebenen Erfahrungen nichts, was irgendwie den Namen einer Erkenntnis verdiente, sondern einen schlechterdings sinnlosen, wüsten Traum. Soll Erfahrung möglich sein, so müssen die ursprünglich dem Bewußtsein gegebenen Elemente in einem Stufenbau hinzutretender Intellektualfunktionen zu immer höheren Denkprodukten aufgebaut werden, deren jede folgende Stufe sich weiter vom Ausgangspunkt entfernt und ein immer wachsendes Übergewicht intellektueller Bestandteile enthält. Soll Erkenntnis möglich sein, so muß das bewußte Denken die vorgefundene Arbeit des unbewußten Denkens einerseits nach rückwärts soweit als möglich kontrollieren, anderseits nach vorwärts soweit als möglich fortführen. Der sogenannte Positivismus ist der offene Bankerott der Erkenntnis, die Verzweiflung der Wissenschaft an sich selbst unter der Fahne der höchsten Wissenschaftlichkeit. Der methodologische negative Dogmatismus, der jedes über die Erfahrung hinausgehende Denken als unwissenschaftlich und wertlos verwirft, spottet seiner selbst, indem er Erfahrung und Erkenntnis in gleicher Weise unmöglich macht. Wenn der erkenntnistheoretische negative Dogmatismus sich auf diesen Grund stützt, so fällt er ganz sicher ins Bodenlose. —

Nachdem so alle Versuche gescheitert sind, den transzendentalen Idealismus deduktiv zu begründen, wird ihm nichts übrig bleiben, als das Pochen auf seine apriorische Gewißheit aufzugeben und den Weg einer induktiven Begründung seiner Behauptungen einzuschlagen. Er muß sich also eine Hypothese zur Diskussion stellen, deren Erkenntniswert lediglich davon abhängt, was sie für die Erklärung der an und für sich unverständ-

*) Was man in Frankreich und England Positivismus nennt, ist ganz von naiv-realistischer Basis ausgegangen und bewegt sich großenteils noch heute auf einer solchen, insofern die naiv-realistischen hypothetischen Zutaten zur Erfahrung selbst mit zur Erfahrung gerechnet und für „positiv" gehalten werden.

lichen Erfahrungskette leistet. Um sich als Hypothese zu bewähren, muß er sich auf eine nähere Durchführung seiner Weltanschauung einlassen. Leider lassen die bisherigen Vorarbeiten der transzendentalen Idealisten uns hier allzusehr im Stich, und zwar deshalb, weil sie es verschmähen und für unter ihrer Würde halten, ihren Standpunkt als eine erst in der näheren Durchführung zu bewährende Hypothese zu behandeln. Fast ausnahmslos stützen sich die Vertreter des transzendentalen Idealismus auf die Evidenz ihrer Prinzipien und versteifen sich so sehr auf diese, daß sie die Schwierigkeiten in deren Durchführung auch dann geringschätzen, wenn ihnen diese von gegnerischer Seite entgegengehalten werden, und wenn sie selbst ein deutliches Gefühl von deren teilweiser Unüberwindlichkeit haben. Sie bestehen auf ihrem Schein und überlassen es anderen, Aporien zu lösen, mit denen sie sich nicht befassen mögen, weil sie keinen Weg der Lösung absehen. Sie beruhigen sich bei dem Bewußtsein, daß, wenn ihre Prinzipien richtig sind, dann auch mit der Zeit wohl für diese Aporien Lösungen gefunden werden dürften, daß diese Aporien als untergeordnete gegen die Evidenz der Prinzipien zurückstehen müssen, und daß andre leitende Grundgedanken ebenso unmöglich, wie die ihrigen absolut gewiß sind.

Der transzendentale Idealismus läßt sich ungefähr ebenso schwer kritisieren wie die Sozialdemokratie, weil in beiden Lagern niemand mit der Sprache herausrückt, wie er sich die nähere Durchführung der Prinzipien denkt, desto lauter dann aber denjenigen tadeln kann, der eine solche Ableitung auf eigne Hand unternimmt und nicht das Glück hat, die unausgesprochenen Gedanken der zurückhaltenden Weisen im einzelnen zu erraten. Es wäre unter solchen Umständen völlig gerechtfertigt, auf eine Kritik des transzendentalen Idealismus in seiner näheren Durchführung zu verzichten, und sich mit dem Nachweis zu begnügen, daß die Prinzipien, auf die er sich stützt, der Begründung entbehren. Indessen dürfte die Unhaltbarkeit der Prinzipien bei der näheren Durchführung doch noch manche nähere Erläuterung empfangen und deshalb eine solche Zugabe nicht zu verschmähen sein. — Denjenigen gegenüber, die ihre Gedanken in dem Nachfolgenden nicht wiederfinden sollten, habe ich daran festzuhalten, daß die Entkräftung der Prinzipien jedenfalls für so lange genügt, bis von irgend jemandem der heut noch gänzlich fehlende in-

duktive Beweis für deren Richtigkeit erbracht ist, daß also eine Bemängelung der von mir aus den Prinzipien gezogenen näheren Konsequenzen bis zur Erbringung eines solchen induktiven Beweises an der Lage des Streites nichts ändert. Immerhin wird man mir das Zeugnis nicht versagen, daß ich mich nach Kräften bemüht habe, die verschiedenen Modifikationen, in denen der transzendentale Idealismus bisher aufgetreten ist oder noch auftreten könnte, in möglichst vollständiger und gleichmäßiger Weise zu berücksichtigen. Ich bitte deshalb solche Leser, die nicht sogleich ihre eigenen Ansichten in meiner Darstellung wiederfinden, um so viel Geduld, daß sie sich überzeugen, ob diese nicht doch im weiteren Laufe der Untersuchung zur Erörterung gelangen. Insbesondere bitte ich, daß auch die gemäßigten Idealisten meine kritische Analyse des konsequenten Idealismus ihrer Beachtung würdigen mögen, weil die nachherige Kritik des gemäßigten Idealismus sich auf diese stützt.

2. Der konsequente transzendentale Idealismus.

Unter dem konsequenten transzendentalen Idealismus ist nach dem oben Gesagten derjenige Standpunkt zu verstehen, der jede positive Bedeutung der Kategorie des Dinges an sich und die transzendentale Geltung dieser Kategorie für ausgeschlossen erklärt. Die Frage, ob es Dinge an sich gibt, oder nicht, könnte von diesem Gesichtspunkt aus nur aufgeworfen werden, wenn ich einen Standpunkt außerhalb meines Bewußtseins einnehmen könnte, was eben unmöglich ist. Es genügt nicht, zu sagen, daß, wenn es Dinge an sich gäbe, diese für mich so gut wie nicht existierend sein würden, sondern es muß betont werden, daß ich außerstande bin, den Gedanken, daß Dinge an sich möglicherweise sein könnten, ohne Selbstwiderspruch auch nur bedingungsweise zu denken. Das Ergebnis für mich bleibt allerdings in beiden Fällen dasselbe, mag es nun gar keine Dinge an sich geben, oder mögen sie wegen ihrer absoluten Beziehungslosigkeit zu mir für mich so gut wie nicht existierend sein; daher findet man auch bei radikalen Idealisten gelegentlich die letztere Wendung als herabsteigende Anpassung an die gewöhnliche Denkweise.

Wir haben es also im konsequenten Idealismus mit einer Weltanschauung zu tun, die sich streng auf die Sphäre des

Bewußtseins oder des Immanenten beschränkt, und jede Art von Transzendentem oder Ding an sich gleichermaßen verwirft. Wir werden danach schon den Solipsismus unter den inkonsequenten Idealismus rechnen müssen, weil er zwar alle Dinge an sich nach der Seite des Objektiven verwirft, aber für ein einziges Ding an sich nach der Seite des Subjektiven, für ein transzendentes Subjekt seiner Bewußtseinssphäre eine Ausnahme gelten läßt. Wir werden in noch höherem Grade den immaterialistischen Spiritualismus dem inkonsequenten Idealismus subsumieren müssen, weil er nicht nur für das transzendente Subjekt seines Bewußtseins eine Ausnahme gelten läßt, sondern auch für seine Vorstellungsobjekte von geistigen Personen, die der seinigen ähnlich sind. Denn erkenntnistheoretisch genommen, macht es gar keinen Unterschied, ob das Vorstellungsobjekt meines Bewußtseins, zu dem ich vermittels einer transzendentalen Beziehung ein transzendentes Korrelat von transzendenter Realität, d. h. ein Ding an sich, supponiere, einen bloß geistigen, oder einen bloß materiellen, oder einen gemischten Inhalt in sich schließt. Alle diese Formen des Idealismus sind eigentlich nur noch insoweit transzendentaler Idealismus, als sie das Verbot des Dinges an sich aufrechterhalten; insoweit sie aber von diesem Verbot Ausnahmen zulassen, treten sie bereits auf den Boden des transzendentalen Realismus hinüber, und bilden demnach, als Ganze genommen, Mischformen von transzendentalem Idealismus und Realismus. Ob diese Klassifikation richtig ist, bleibt vorläufig unerheblich, da die vorausgeschickte Bemerkung nur zur Orientierung darüber beitragen sollte, was ich unter konsequentem Idealismus verstehe, und was der Leser unter dieser Überschrift zu erwarten hat. —

Wenn wir nichts anderes als existierend ansehen dürfen als die untrennbare Einheit von Bewußtseinsform und Bewußtseinsinhalt, so spinnt sich der Bewußtseinsinhalt wie in einem Traume ab. Im Traume nämlich schreiben wir allen unsern Wahrnehmungen instinktiv eine transzendentale Realität zu, während unser waches Bewußtsein uns sagt, daß dies nur die Illusion des Traumes ist und daß tatsächlich alle unsre Traumfiguren einschließlich der „ersten Person" bloße Traumbilder sind. Das wache Bewußtsein unterscheidet sich eben dadurch vom träumenden, daß es seinen Vorstellungsobjekten nicht nur transzendentale Realität

beilegt (denn das tut ja der Traum auch), sondern an die Wahrheit dieser Beilegung glaubt, wogegen es die gleiche Beilegung im Traume als Illusion durchschaut. Indem nun der konsequente Idealismus diese Beilegung im wachen Zustande ebenso und in demselben Sinne für eine wahrheitslose Illusion erklärt wie im Traume, hebt er den einzigen angebbaren Unterschied zwischen wachem und träumendem Bewußtsein auf, und ordnet das letztere dem Gattungsbegriff des ersteren als eine Spielart von unwesentlichen Abweichungen unter. Der konsequente transzendentale Idealismus kann deshalb auch Traumidealismus genannt werden, und wenn man diese Weltanschauung verstehen will, so hat man nur nötig, den Inhalt des wachen Bewußtseins in allen seinen Zügen und Einzelheiten nach Maßgabe des träumenden Bewußtseins zu deuten und auszulegen.

Auch die Träume setzen sich oft nach längeren Intervallen fort, wie die täglichen Abschnitte des wachen Bewußtseins. Auch im Traume wundern wir uns über unerwartete Zwischenfälle, halten wir Zwiesprache, in der uns der Mitunterredner durch neue Mitteilungen, witzige Bemerkungen, geistreiche Widerlegungen überrascht. Auch im Traume ringen wir mit dem geträumten Schicksal, bald erfolgreich und mit Lust, bald vergeblich in Angst, Sorge und Kummer. Auch im Traume glauben wir von den Dingen und Personen Einwirkungen zu erfahren, die unserm Willen zuwiderlaufen, und Einwirkungen auf sie auszuüben, die sie unserm Willen dienstbar machen. Die Kluft, die zwischen Traum und Wachen noch verbleibt, wird durch die Zwischenglieder des somnambulen und halluzinatorischen Bewußtseins überbrückt. Alle diese Zustände erscheinen aus dem Gesichtspunkte des transzendentalen Idealismus nur als verhältnismäßig leichte Modifikationen ein und desselben Traumlebens. Das Entscheidende an diesem Traumleben ist, daß auch die erste Person des Traumes ebenso eine bloß geträumte ist, wie die übrigen Personen, die mit Du angeredet werden; jede derselben redet von sich als einem Ich, jede zur andern als zu einem Du.

Für gewöhnlich werden allerdings die Gefühle, die im Traum vorkommen, ganz auf die erste Person bezogen, während die Gedankenmitteilungen und Handlungen an alle verteilt werden. Ausnahmsweise kommt aber auch eine Spaltung der ersten Person (z. B. in einen Schauspieler auf der Bühne und einen Zuschauer) mit entsprechender Spaltung des Gefühlsgehalts vor. Abgesehen von dieser Ausnahme, ist diejenige unter den Traumfiguren als erste Person oder als Ich im eminenten Sinne zu bezeichnen, auf die der Gefühlsgehalt des Traumes als auf ihren vermeintlichen Träger projiziert wird, während ihr Charakter als erste Person doch nur das Produkt dieser Projektion ist. Daß die „erste Person" des Traumes nicht mit dem wachen Ich übereinzustimmen braucht, sondern jede beliebige Transfiguration vornehmen kann, ist bekannt. Soweit aber eine Übereinstimmung zwischen dem Ich des träumenden und dem des wachen Bewußtseins besteht, erklärt sich dies für den transzendentalen Idealismus daraus, daß beides nur Modifikationen eines und desselben Traumbewußtseins sind. —

Nach der naiv-realistischen Ansicht ist aller wechselnde Bewußtseinsinhalt lediglich Ergebnis der äußeren Dinge an sich, während das Ich sich rein passiv perzipierend verhält. Nach der solipsistischen Ansicht ist aller wechselnde Bewußtseinsinhalt lediglich Produkt des inneren Dinges an sich oder Ich an sich, während äußere Dinge an sich nichts damit zu schaffen haben. Nach der transzendental-realistischen Ansicht ist, wie hier vorweggenommen werden kann, der wechselnde Bewußtseinsinhalt Produkt aus dem unbewußten Zusammenwirken der äußeren Dinge an sich mit dem inneren Dinge an sich, insofern das innere Ding an sich durch verschiedene Einwirkungen der äußeren Dinge an sich zur Produktion eines verschiedenen Bewußtseinsinhalts angeregt wird. Nach dem konsequenten transzendentalen Idealismus, der innere und äußere Dinge an sich gleichmäßig leugnet, kann der wechselnde Bewußtseinsinhalt weder das Produkt der einen dieser beiden Arten von Dingen an sich sein, noch auch das Produkt aus dem Zusammenwirken beider. Ebensowenig kann nun aber auch der Lebenstraum etwa noch als das unmittelbare Produkt eines Dinges an sich betrachtet werden, das dem Gegensatze von Ding an sich und Ich an sich enthoben und entrückt ist, d. h. es kann auch nicht unmittelbare Schöpfung Gottes oder unmittelbare Position durch ein Absolutes sein. Auch Gott oder das Absolute wäre ja für das Bewußtsein ein Ding an sich im eminenten Sinne des Wortes; also würde sich auch auf dieses Ding an sich das Verbot einer transzendentalen Anwendung der Kategorien Einheit, Substantialität, Kausali-

tät, Realität, Existenz usw. erstrecken, und auch für dieses die Behauptung der Undenkbarkeit, Unerkennbarkeit, Heterogeneïtät, Beziehungslosigkeit, Gleichgültigkeit und Erklärungsunbrauchbarkeit keine Ausnahme gestatten.

Wenn außerhalb des Bewußtseinsinhalts der Begriff der Substanz seinen Sinn verliert, so kann der Lebenstraum nicht Akzidens an einer transzendenten Substanz sein. Wenn außerhalb des Bewußtseinsinhalts der Begriff der Kausalität seinen Sinn verliert, so kann der Lebenstraum nicht Wirkung einer ihm transzendenten Ursache sein. Nicht er ist Substanz oder Akzidens, Wirkung oder Ursache, sondern alle diese sind nur in ihm, als Beziehungen der Glieder seines Inhalts aufeinander. Nur negativ kann man sagen: er als Traum ist unsubstantiell und unbedingt. Als dasjenige, was von nichts anderem abhängig und bedingt ist, kann man auch sagen: der Lebenstraum ist das Absolute. Er ist also nicht Erscheinung eines Wesens, nicht Offenbarung eines Absoluten; denn sonst wäre er ja von diesem in ihm sich manifestierenden Wesen durch eine transzendente Kausalität bedingt. Er ist aber auch an sich und abgesehen von der näheren Beschaffenheit seines Inhalts nicht Schein zu nennen; denn Schein ist nur etwas, das eigentlich Erscheinung eines Wesens sein sollte und eine solche vorspiegelt, aber tatsächlich nicht ist. Erst mit Bezug auf die nähere Beschaffenheit seines Inhalts wird er zum Schein oder zur Illusion, insofern sein Inhalt ein solcher ist, daß er Erscheinung eines Wesens zu sein vorgibt.

In der Tat ist nun aber grade dies der eigentümliche Inhalt jedes Traumes, daß er seine Bilder nicht als bloße Traumbilder darbietet, sondern als Erscheinungen, d. h. als Manifestationen von Dingen an sich, die ein von ihrem Geträumtwerden unabhängiges Dasein besitzen. Die Hallen und Landschaften, in die der Traum uns führt, die Personen, die er uns vorführt, und die Begebenheiten und Schicksale, in die er uns verwickelt, gelten uns während des Traumes durchaus nicht als bloße Traumbilder, die bloß vom Traum gesetzt sind und mit dem Augenblick, wo sie aus dem Blickpunkt des Traumbewußtseins verschwinden, ihr ganzes Sein verlieren. Sie gelten uns vielmehr entweder im naiv-realistischen Sinne als transzendente Realitäten, die von uns, so wie sie sind, perzipiert werden, oder im transzendental-realistischen Sinne als subjektive Erscheinungen, die durch transzendente Wesenheiten bedingt und hervorgerufen sind. Wir legen den Figuren des Traumbewußtseins ebenso unwillkürlich instinktiv und psychologisch notwendig, wie denen des wachen Bewußtseins, eine transzendentale Realität bei, solange die Befangenheit im Traumbewußtsein dauert. Erst die Reflexion des wachen Bewußtseins über das Traumbewußtsein lehrt uns, daß das, was sich uns mit psychologischem Zwange als Erscheinung aufdrängte, bloßer Schein war, und daß unser instinktiver Glaube an die transzendentale Realität der Traumfiguren Illusion war.

Ist nun das wache Bewußtsein nach Analogie des Traumbewußtseins zu deuten, so müssen wir annehmen, daß es auch hier nur die wache Traumbefangenheit ist, die uns hindert, die Illusion der transzendentalen Realität unserer vermeintlichen Wahrnehmungsobjekte zu durchschauen und das, was sich uns als Erscheinung darbietet, als bloßen Schein zu entlarven. Mit Bezugnahme auf den Inhalt des wachen Lebenstraumes ist demnach der transzendentale Idealismus allerdings berechtigt und verpflichtet, diesen Lebenstraum als den absoluten Schein oder die absolute Illusion zu bestimmen; denn der Traumschein oder die Traumillusion ist, wie wir gesehen haben, das Unbedingte oder das Absolute, und als solches das absolute Sein oder die absolute Realität. Ein Standpunkt, in dem der Schein oder die Illusion das Absolute ist, wird treffend als absoluter Illusionismus bezeichnet werden müssen, so daß dieser Ausdruck für gleichbedeutend mit Traumidealismus gelten darf. —

Solange der Lebenstraum noch in irgendwelchem Sinne als bedingte Erscheinung aufgefaßt wird, kann man davon reden, ob dasjenige Transzendente, wovon er abhängig ist, die Form der Zeit mit ihm teile oder nicht; sobald aber der Traum als solcher das Unbedingte und Absolute sein soll, hat eine solche Erörterung keinen Sinn mehr. Der Traum als Traumbilderwechsel verläuft in der Zeit; da er das Absolute ist, so ist damit bewiesen, daß das Absolute in irgendwelchem Sinne die Form der Zeitlichkeit an sich hat. Nur der inkonsequente Idealismus, der eine unzeitliche Welt der Dinge an sich (mit oder ohne ewige Gottheit) von dem zeitlichen Wechsel des Bewußtseinsinhalts unterscheidet, kann Wendungen brauchen wie die, daß im Vorstellungsverlauf das ewige Sein oder Geschehen zu einem zeitlichen Geschehen aus-

einandergezogen erscheine. Der konsequente transzendentale Idealismus würde sich selbst untreu, wenn er solche Wendungen zuließe; vielmehr muß er diese, wo sie sich in ihn einzudrängen versuchen, als unstatthafte Hineintragungen aus dem andersartigen Gedankenkreise des inkonsequenten transzendentalen Idealismus bekämpfen.

Der Lebenstraum hat keine innere und äußere Seite mehr an sich, deren Unterschied die Unterscheidung zwischen einem ewigen Sein oder Geschehen und einer zeitlichen Auffassung desselben ermöglichen könnte. Eine reale Tätigkeit des Träumens und ein idealer Trauminhalt kann nur so lange unterschieden werden*), als in irgendwelchem Sinne die Denkbarkeit eines Transzendenten statuiert wird; denn die reale Tätigkeit des Träumens würde doch als die den Traum produzierende jederzeit vor und jenseits des Traumbewußtseins liegen, also unbewußt und transzendent sein müssen, ganz abgesehen davon, daß sie als Tätigkeit einen transzendenten Täter voraussetzen würde. Was wir am Traum unterscheiden dürfen, ist nur der Bewußtseinsinhalt und die Bewußtseinsform. Man könnte nun versucht sein, zwar den Trauminhalt für zeitlich, die Traumform aber für unzeitlich zu erklären. Abgesehen davon, daß die Unzeitlichkeit der Traumform ihre Ewigkeit und ununterbrochene Stetigkeit einschließen würde, die beide empirisch unerweislich sind, so lassen sich überhaupt Inhalt und Form des Bewußtseins gar nicht in dieser Weise in bezug auf ihre Zeitlichkeit trennen. Die Form deckt sich auch in zeitlicher Hinsicht mit dem jeweiligen Inhalt. Der von der Bewußtseinsform beleuchtete Streifen auf dem Wandelbilde des Traumes ist keine mathematische Linie, sondern ein Streifen von einer gewissen endlichen Breite. Was dem Bewußtsein als Gegenwart erscheint, ist nicht die mathematisch ausdehnungslose Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern ein begrenztes Integral der entschwindenden Vergangenheit. Nur der am weitesten zurückliegende Rand dieses beleuchteten Streifens versinkt stetig in den Abgrund dessen, was als Vergangenheit gewußt wird, und dafür taucht am entgegengesetzten Rande des Streifens aus dem Schoße der Zukunft immer neue Ergänzung auf, so daß der

*) Vgl. „Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus", 4. Aufl. S. 61, Z. 9—25.

beleuchtete Streifen seine Breite behält. Die Form des Bewußtseins umspannt also stets ein begrenztes Integral des Zeitverlaufes und zwar in seinen stetig wechselnden Beziehungen zu der nicht mehr bewußten Vergangenheit und der noch nicht bewußten Zukunft. Die Form des Bewußtseins ist also wesentlich zeitlich, und ohne diese Zeitlichkeit nicht zu denken. Der absolute Traum ist demnach sowohl in bezug auf seine Form, als auch in bezug auf seinen Inhalt zeitlich; aber darum ist er doch keine Tätigkeit, sondern ein ganz untätiger Bilderablauf, der mit der passiven Form des Bewußtseins behaftet ist. Die transzendentale Idealität der Zeit bleibt dabei vollständig gewahrt, insofern jedes Transzendente, worauf die Form der Zeitlichkeit transzendental bezogen ist, geleugnet wird und das Absolute in die immanente Realität des zeitlichen Traumbilderwechsels selbst gesetzt wird. —

Es ist nun weiter vom Standpunkt des konsequenten Idealismus die Möglichkeit auszuschließen, daß es mehrere solche Träume, sei es gleichzeitig, sei es nacheinander, gebe. Ist der Traum das Absolute, so sind mehrere solcher Träume ebenso widersinnig wie mehrere Absolute. Jeder dieser Träume wäre ja ein besonderes Absolutes für sich, unabhängig und beziehungslos gegen alle andern, also transzendent für dieselben; für jeden Traum wäre jeder andre ein Ding an sich, d. h. ein von seinem Träumen unabhängiges Transzendentes. Die vielen selbständigen Träume wären ebenso viele Geister, und es würde vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus all dasselbe gegen ihre Annahme gelten, wie gegen die Annahme vieler Geister oder geistiger Individuen. Der Unterschied wäre nur der, daß jetzt „Geist" nichts mehr bedeutet als einen in sich beschlossenen Lebenstraum ohne Subjekt, während vorher die Geister noch als Subjekte galten, die ihre Bewußtseinsinhalte unbewußt produzieren und bewußt perzipieren. In bezug auf die erkenntnistheoretische Stellung aller zu jedem einzelnen Bewußtsein kommt dieser Unterschied nicht in Betracht; ob subjektgetragene oder subjektlose Geistessphären, immer bleiben sie füreinander bewußtseinstranszendente Dinge an sich. Kein Bewußtsein kann über die Grenze seines eigenen Inhalts hinausschauen; in die Sphäre und den Inhalt eines etwaigen andern Bewußtseins kann ein Bewußtsein ebensowenig hineingucken wie in eine bewußtlose transzendente Welt. Aus einem Bewußtsein in ein anderes kann ein Inhalt immer

nur durch transzendente Kausalität und mit Hilfe von Mittelgliedern übertragen werden, die zum Inhalt keines der beiden Bewußtseine gehören; aber sowohl die transzendente Kausalität als auch die Existenz von solchen Mittelgliedern ist ja vom konsequenten transzendentalen Idealismus für unmöglich erklärt.

Wenn die Kategorie der Vielheit nur eine immanente Bedeutung haben soll, so darf auch von einer Vielheit von beziehungslosen Bewußtseinen nicht die Rede sein, weil dies ein transzendentaler Gebrauch der Kategorie wäre. Dagegen ist „die Einheit des Bewußtseins“ in sich und in bezug auf die Umspannung seines gesamten wechselnden Inhalts kein transzendentaler Mißbrauch der Kategorie der Einheit, sondern eine rein immanente Anwendung derselben. Von einer Gleichzeitigkeit mehrerer Bewußtseine kann schon darum keine Rede sein, weil der Begriff der Gleichzeitigkeit nur auf Teile oder Glieder eines einheitlichen zeitlichen Prozesses anwendbar ist, aber nicht auf viele beziehungslose Absolute, deren jedes nur nach innen hin für sein Bewußtsein und ganz unabhängig von allen andern einen Bilderwechsel zeigt. Die Zeitlichkeit dieses Bilderwechsels ist für jedes dieser Absoluten eine rein innere Bewußtseinsangelegenheit, der keinerlei äußere reale unbewußte zeitliche Funktion entspricht; es fehlt also nicht nur an einem gemeinsamen Maßstab, mit Hilfe dessen eine zeitliche Koïnzidenz oder Divergenz festgestellt werden könnte, sondern es fehlt auch an einem gemeinsamen Strome zeitlichen Geschehens, durch das jedem der inneren Traumbilderwechsel eine zeitliche Direktive gegeben würde und jedem Moment der inneren Vorgänge sein Platz in dem gemeinsamen Strome des Werdens angewiesen würde. Alles dies kann nur da gefunden werden, wo erstens zeitlich bestimmte Dinge an sich außerhalb des Bewußtseins und zweitens eine Abhängigkeit des jeweiligen Bewußtseinsinhalts von dem Veränderungsfluß der Dinge an sich vermittels einer transzendenten Kausalität als möglich zugestanden werden.

Aber auch von einer sukzessiven Mehrheit der Bewußtseine kann auf dem Standpunkt des konsequenten Idealismus keine Rede sein. Wenn man sich denken wollte, daß es im ewigen Lebenstraum gleichsam Aktschlüsse gebe, bei denen der Vorhang fällt, und daß der nachherige neue Aufzug durch Erinnerungslosigkeit von den vorhergehenden geschieden sei, so würde das

noch immer nicht berechtigen, von einer Mehrheit von aufeinanderfolgenden Bewußtseinen zu sprechen. Denn zunächst gäbe es keine zeitliche Pause zwischen dem Fallen und Wiederaufziehen des Bewußtseinsvorhanges, wenn es keinen unbewußten zeitlichen Prozeß gibt, der den Traumbilderwechsel im Bewußtsein zeitlich bestimmt, und bei Suspension des Bewußtseins die Pause mit unbewußtem zeitlichen Geschehen ausfüllt. Wenn der Traum das Absolute ist, das nichts hinter sich hat, oder wenn auch nur die Form der Zeitlichkeit auf den Bewußtseinsinhalt und seine Wandlungen beschränkt ist, so ist mit dem Bewußtsein jedesmal auch die Zeit suspendiert, so daß das Erlöschen und Wiedererwachen des Bewußtseins, zeitlich genommen, in denselben Zeitpunkt fallen, und jeder Abschnitt des Bewußtseinstraumes lückenlos an den vorhergehenden anknüpft. Sodann erscheint es aber für die innere Einheit des Traumbilderwechsels gleichgültig, ob der Inhalt aller früheren Phasen in jedem Augenblick durch Erinnerung reproduziert werden kann oder nicht. Das Vergessen mag relativ oder absolut, als Erschwerung oder gänzliche Unmöglichkeit der Reproduktion zu verstehen sein, niemals kann es für sich allein einen Beweis für die Nichteinheit des Bewußtseins der früheren, vergessenen Phase mit der gegenwärtigen liefern. Auch von dem Bewußtseinsinhalt eines menschlichen Lebenslaufes bleibt nur der kleinste Teil vor dem Vergessen bewahrt.

Man könnte sich nun wohl denken, daß der absolute Lebenstraum nicht nur in tägliche Abschnitte (Wachen und Traum), sondern auch in größere Abschnitte von der Länge eines Menschenlebens geteilt ist, und daß die für das wache Tagesbewußtsein ermittelten Gesetze der Erinnerung ebenso mit diesen größeren Abschnitten wie mit den kleineren Abänderungen erleiden. Man könnte sich denken, daß mein Lebenstraum, soweit ich ihn in meine Kindheit zurückverfolgen kann, nur der letzte Abschnitt des absoluten Lebenstraumes sei, dessen frühere Abschnitte mir in Vergessenheit versunken sind. Die Form meines Bewußtseins wäre dann zwar von jeher konstant geblieben, aber der Inhalt hätte schon weit mehr Wandlungen erfahren, als ich mit meinem auf einen Teil des letzten Abschnitts beschränkten Gedächtnis kontrollieren kann. Aber vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus ist dies eine Schimäre, um nichts besser als irgendwelche andere Annahme von Dingen an sich. Denn für das Be-

wußtsein ist nur der gegenwärtige Inhalt, einschließlich der gegenwärtig wachgerufenen Erinnerungen immanent, aller vergangene und zukünftige Inhalt aber ganz ebenso transzendent, wie irgend etwas andres mir gegenwärtig Unbewußtes. Wenn ich eine Erinnerung als das nehme, was sie gegenwärtig ist, als aktuellen Bewußtseinsinhalt, so nehme ich sie immanent; wenn ich sie aber als Erinnerung, d. h. als Reproduktion eines vergangenen Bewußtseinsinhalts nehme, so beziehe ich sie transzendental auf ein mir gegenwärtig Transzendentes, oder fasse sie als gegenwärtigen Bewußtseinsrepräsentanten eines jenseits meines aktuellen Bewußtseins Liegenden auf.

In der Erinnerung liegt nun freilich eine scheinbare Selbstbezeugung und unmittelbare Legitimation zu dieser Stellvertretung, obschon bekanntlich diese scheinbare Selbstbezeugung auch täuschen kann (Gedächtnisirrtümer, Phänomen der „falschen Erinnerung", bei dem man fest glaubt, etwas schon einmal durchlebt zu haben, was einem zum ersten Male begegnet). Aber wenn die transzendentale Beziehung der gegenwärtigen Vorstellung sich auf einen unbekannten hypothetischen Bewußtseinsinhalt vor der individuellen Geburt zu diesem Lebensabschnitt richtet, wenn die aktuelle Vorstellung Stellvertreter nicht nur eines Transzendenten, sondern eines vergessenen und zweifelhaften Transzendenten sein soll und ihr für diese Stellvertretung jede Selbstbezeugung fehlt: dann ist für mein jetziges Bewußtsein die etwaige frühere Phase des absoluten Lebenstraums genau in demselben Sinne Ding an sich wie eine Mehrheit von Lebensträumen neben dem mir bekannten. Kann ich ein solches Ding an sich denken und darf ich ein solches hypothetisch supponieren, so kann und darf ich es auch mit jeder andern Art von Dingen an sich, sobald ich nur zureichende Gründe für die Aufstellung der fraglichen Hypothesen beibringen kann. Der transzendentale Idealismus kann eigentlich immer nur mit der momentanen Gegenwart des absoluten Lebenstraumes rechnen, und wenn man ihm weitere Übergriffe gestatten will, so dürfen diese doch keineswegs weiter reichen als die sich selbst bezeugende Erinnerung an früher erlebte Phasen. —

Ebenso wie eine Mehrheit von nebeneinander oder nacheinander bestehenden Lebensträumen muß der konsequente Idealismus auch den Gedanken abweisen, als ob ein und derselbe mir bekannte Lebenstraum eine gleichzeitige Mehrheit verschiedener Auffassungsstandpunkte mit verschiedenen perspektivischen Ansichten desselben Inhalts gestattete, so daß innerhalb desselben für jeden Standpunkt eine andre Traumfigur „erste Person" wäre. Hierdurch würde anstatt der äußerlichen Mehrheit von beziehungslosen Lebensträumen eine innere Mehrheit von Bewußtseinen auf Grund ein und desselben Lebenstraumes statuiert; jedes dieser Bewußtseine würde denselben Inhalt in anderer perspektivischer Auffassung und mit anderm Gefühlsgehalt perzipieren, und seinen abweichenden Gefühlsgehalt auf eine andre Traumfigur projizieren, die eben durch diese Projektion der Traumgefühle auf sie den Charakter als erste Person des Traumes, den Charakter als Ich im eminenten Sinne erhielte. Diese Annahme ist deshalb nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus unstatthaft, weil sich dabei drei Klassen von Dingen an sich ergäben: erstens der Trauminhalt, wie er an sich, d. h. abgesehen von allen perspektivischen Auffassungen aus den verschiedenen Bewußtseinsstandpunkten, ist, zweitens die vielen Bewußtseine mit ihren verschiedenen Gesichtspunkten und Gefühlsgehalten, die füreinander trotz ihrer gemeinsamen Traumwelt doch Dinge an sich in genau demselben Sinne wären, wie verschiedene Bewußtseine mit einer gemeinsamen transzendent-realen Welt, und drittens das absolute Subjekt, dessen Objekt der absolute Trauminhalt, dessen Einschränkungen oder Modi die vielen Einzelbewußtseine sein müßten und durch dessen Verfügung die Verteilung der Standpunkte und der Gefühlsmassen des Traumes an die verschiedenen Einzelbewußtseine erfolgen müßte.

Damit die Einzelbewußtseine den gemeinsamen absoluten Trauminhalt in verschiedenen perspektivischen Verschiebungen und Verkürzungen auffassen können, muß man doch annehmen, daß dieser absolute Trauminhalt eine Einwirkung auf die ihn perzipierenden Einzelbewußtseine ausübt, die je nach deren Standpunkt verschieden ausfällt; da er aber so wie er an sich, d. h. abgesehen von allen perspektivischen Modifikationen, ist, nicht Traum der Einzelbewußtseine, sondern Intuition des absoluten Subjekts ist und sich zu den Einzelbewußtseinen in dieser Gestalt als etwas Transzendentes verhält, so müßten seine verschiedenartigen Einwirkungen auf die verschiedenen Einzelbewußtseine genau in demselben Sinne transzendente Kausalität sein, wie diejenigen irgendeiner sonstigen Welt von transzendent-realen

Dingen an sich. Erwägt man ferner, daß von dem gemeinsamen wachen Welttraum der Menschheit immer nur ein ganz minimaler Bruchteil in den Lebenstraum des Einzelmenschen fällt, und daß der Menschheitstraum selbst wieder nur ein minimaler Bruchteil von dem universellen Traum des absoluten Subjekts sein kann, so zeigt sich, daß die perspektivische Verkürzung des absoluten Traumes für jedes Einzelbewußtsein zugleich eine Verkümmerung desselben ist, ähnlich derjenigen, die eine am Boden kriechende Ameise von einer Landschaft empfängt. Je weiter man diese Hypothese durchdenkt, desto mehr zeigt sich, daß sie den Boden des transzendentalen Idealismus verläßt unter dem Vorgeben, nur eine leichte Modifikation an ihm vorzunehmen, desto deutlicher wird es, daß die absolute makrokosmische Intuition des absoluten Subjekts, die sich durch transzendente Kausalität in die Einzelbewußtseine perspektivisch hineinreflektiert, weiter nichts ist, als eine stetig geschaffene raumzeitliche Welt transzendent-realer Dinge an sich, also grade das, was der transzendentale Idealismus bestreiten wollte. —

Immanent für *mein* Bewußtsein ist nur mein Bewußtseinsinhalt so wie er ist, mit allen den perspektivischen Verkürzungen, Verschiebungen und Verkümmerungen, die er nun einmal hat. Immanent für mein Bewußtsein kann aber niemals dasjenige heißen, was frei und unabhängig von den Verschiebungen und Eigentümlichkeiten meiner Auffassung ist. Ob das Transzendente unbewußtes Subjekt, fremde Bewußtseinsform, fremder Bewußtseinsinhalt, fremde Bewußtseinssphäre, unbewußte Intuition eines fremden Subjekts, Traum eines andern Bewußtseins, Traum eines unbewußten absoluten Geistes, tote Materie, geistlose Kraftsysteme, Atomseelenhaufen, Organismen oder was sonst immer ist, das macht für seine Transzendenz gar keinen Unterschied; mein Bewußtsein, das in seine eigenen Grenzen eingeschlossen ist, kann in die eine Art von Transzendentem so wenig unmittelbar hineinschauen wie in die andre, kann niemals seinem Nachbarn über den Zaun gucken. Soll es aber indirekt davon Kenntnis erlangen, so kann dies nur durch eine reale Beziehung zwischen beiden, durch eine *transzendente Kausalität* geschehen, vermittels deren das Transzendente sich repräsentativ in es hineinreflektiert. Eine solche transzendente Kausalität mag leichter verständlich sein, wenn das einwirkende Transzendente dem es vertretenden Bewußtseinsinhalt gleichartiger ist, wenn es z. B. ein Traum des Absoluten ist, der sich in einen Traum des Individualbewußtseins hineinspiegelt; aber erlassen werden kann dem Transzendenten die transzendente Kausalität zur Herstellung der Brücke auch dann nicht, wenn die möglichste Gleichartigkeit zwischen ihm und dem Vertreter im Individualbewußtsein besteht. Die Schotten und Westfalen glauben, daß man den halluzinatorischen Wachtraum eines mit dem zweiten Gesicht Behafteten mit anschauen könne, wenn man hinter ihn tritt und ihm über die Schulter sieht; aber dieser Glaube setzt doch immerhin eine Halluzinationsansteckung durch transzendente Kausalität voraus. Ohne solche transzendente Kausalität wird ein Mensch weder in seines Mitmenschen Traum, noch in seines Gottes Traum hineinschauen können, auch nicht, wenn er Gott über die Schulter sehen könnte.

Wenn das Ding an sich eine bloße Verstandeskategorie ohne transzendente Geltung ist, so gibt es nichts als Einen absoluten Lebenstraum, ohne ähnliche Träume neben, vor oder hinter ihm, und ohne eine Mehrheit von Standpunkten innerhalb des Traumes. Es gibt nur Einen Gefühlsgehalt in diesem absoluten Traum, nämlich den, den ich kenne, und deshalb gibt es auch nur Eine „erste Person“ in diesem Traume, nämlich die, auf die dieser Gefühlsgehalt projiziert wird. Gott und die Welt, ich selbst und meine Mitmenschen, Himmel und Erde, alles das sind nur Bilder in diesem Traum, allerdings wie jedes Traumbild Bilder von subjektiver Realität für die Frist, in der sie aktueller Bewußtseinsinhalt sind, aber ohne alle transzendentale Realität über diese Frist hinaus und jenseits der Grenzen meines Bewußtseinsinhalts.

Der konsequente transzendentale Idealismus oder absolute Illusionismus ist ebenso wie der naive Realismus ein erkenntnistheoretischer Monismus, und er tut sich etwas darauf zugut, kein Dualismus zu sein. Aber das Eine, Einheitliche, Wesentliche und Beständige an ihm ist nicht der Bewußtseinsinhalt, sondern die allen Inhaltswechsel umspannende Bewußtseinsform. Der Inhalt ist vielmehr hier zu etwas Unwesentlichem, Zufälligem, Akzidentiellem herabgesetzt. Darin und in der Einzigkeit der Bewußtseinsform besteht der Gegensatz dieser Art von erkenntnistheoretischem Monismus gegen die naiv realistische. Eine dritte Art von erkenntnistheoretischem Monismus gibt es nicht. Der transzendentale Idealismus kann sich aber einbilden, beide Arten

in sich zu verschmelzen, wenn er sein Objekt naiv-realistisch zu Dingen an sich hypostasiert und inkonsequenterweise eine Mehrheit von Bewußtseinen annimmt.

Wenn ich träume, daß ich die Augen schließe, so träume ich konsequenterweise weiter, daß ich nun nichts mehr um mich her sehe; wenn ich träume, daß ich die Augen wieder öffne, so träume ich konsequent weiter, daß ich nun wieder alles sehe wie zuvor. Wenn ich träume, daß mir ein Ton im Ohre klingt, zu dem ich keine Tonquelle sehe, so träume ich konsequent weiter, daß die Ursache des Ohrenklingens in meinem Ohre liege. Wenn ich träume, daß jemand mit der Hand ausholt, um mich zu schlagen, so träume ich konsequent weiter, daß ich den gesehenen Schlag auch fühle. Wenn ich träume, daß ich ein Stück Kuchen in den Mund stecke, so träume ich konsequent weiter, daß ich den Geschmack von Kuchen empfinde. Wenn ich träume, daß ich an einen verwesenden Leichnam herantrete, so träume ich konsequent weiter, daß ich den Verwesungsgeruch spüre. Wenn ich träume, daß ein Mensch vor mir steht und zur Rechten ein Spiegel, so träume ich konsequent weiter, daß ich den Menschen im Spiegel noch einmal sehe. Wenn ich träume, daß ich ein Verkleinerungsglas vor mein Auge halte, so träume ich konsequent weiter, daß ich die soeben noch mein Gesichtsfeld ausfüllenden Objekte nunmehr verkleinert sehe. Wenn ich träume, daß ein Mensch bei mir vorbeigeht und daß ich meinen Blick zuerst einige Sekunden abwende und dann wieder hinwende, so werde ich konsequent weiter träumen, daß der Mensch inzwischen seinen Platz in meinem Gesichtsfelde um eine seiner Ganggeschwindigkeit entsprechende Strecke verändert habe.

Diese bekannten Erscheinungen des Schlaftraums sucht eine realistische Erkenntnistheorie als Reminiszenzen aus der entsprechenden Gesetzmäßigkeit der Erscheinungsfolge im wachen Leben zu erklären; die letztere aber sucht sie aus den gesetzmäßigen Prozessen in der Welt der Dinge an sich und aus der transzendenten Kausalität dieser auf den Wahrnehmenden zu erklären. Die idealistische Erkenntnistheorie hingegen, die diese Erklärung verwirft, muß umgekehrt die gesetzmäßigen Erscheinungsfolgen des Schlaftraums als das keiner weiteren Erklärung fähige und bedürftige Urphänomen nehmen, mit Hilfe dessen sie auch die gesetzmäßigen Erscheinungsfolgen des wachen Bewußtseins

zu erläutern sucht. Von einer Erklärung ist dabei nicht mehr weiter die Rede; wir haben die relative Regelmäßigkeit solcher Erscheinungsfolgen einfach als gegebene Tatsache hinzunehmen. Weil aber das Traumbewußtsein den idealistischen Lehren zum Trotz naiv-realistisch ist und die für Dinge an sich genommenen Traumbilder zueinander in kausalen Beziehungen stehend denkt, so nimmt der Idealismus diese Bezeichnung der Kausalität, die nur für Dinge an sich geprägt ist, in seine idealistische Deutung der Erscheinungsfolgen hinüber, und täuscht das naiv-realistische Bewußtsein, indem er die regelmäßige Erscheinungsfolge zwischen rein immanenten Traumbildern „immanente Kausalität" tauft. Die Täuschung liegt darin, daß der Name Kausalität, der einen für die instinktiv-realistische Auffassung vermeintlich ganz klaren und verständlichen Zusammenhang bezeichnet, festgehalten und auf einen völlig andersartigen Zusammenhang übertragen wird, auf den er gar nicht paßt, und dessen Unverständlichkeit durch die scheinbar aufklärende Bezeichnung verschleiert wird*).

Diese falsche Übertragung der „Kausalität" hängt mit der falschen Umdeutung des Begriffes der empirischen Realität zusammen; da die immanente Realität die einzige ist, die dem transzendentalen Idealismus verblieben ist, das instinktive Streben nach einer transzendentalen Realität der Wahrnehmungsobjekte aber dem Geiste unausrottbar eingewurzelt ist, so wird die immanente Realität unvermerkt zu einer transzendentalen gesteigert, indem die Wahrnehmungsobjekte selbst und als solche zur Würde von Dingen an sich emporgeschraubt werden. Wie der naive Realismus noch unfähig war einzusehen, daß das Ding an sich nicht Wahrnehmungsobjekt ist, so ist der transzendentale Idealismus wiederum teilweise unfähig einzusehen, daß das Wahrnehmungsobjekt nicht Ding an sich ist. Wie der erstere die Dinge an sich ohne weiteres ins Bewußtsein hineinzog, so hypostasiert der letztere die Wahrnehmungsobjekte zu Dingen an sich, grade so wie der Traum seine Traumbilder zu Dingen an sich hypostasiert. Man kann deshalb auch den transzendentalen Idealismus einen umgekrempelten naiven Realismus nennen; denn er ist nicht minder naiv in seiner Verwechselung des Vorstellungsbildes

---

*) Vgl. den Abschnitt „Transzendente und immanente Kausalität" in meiner „Krit. Grundlegung des transz. Realismus".

mit einem Dinge an sich, wie jener in seiner Verwechselung des Dinges an sich mit einer Vorstellung.

Wenn ich im Schlafe träume, daß ich einen Tisch vor mir sehe, dann zwei Sekunden die Augen schließe und dann sie wieder öffne, so werde ich träumen, den vorher gesehenen Tisch wieder zu sehen; ich werde bei diesem Traume ganz fest überzeugt sein, daß der Tisch während der Dauer meines Augenschließens fortbestand, auch als ich ihn nicht sah. Daß das instinktive naiv-realistische Bewußtsein diese Überzeugung auch im Wachen besitzt, ist schon oben besprochen. Der transzendentale Idealismus muß konsequenterweise diese Überzeugung für eine naiv-realistische Illusion erklären und behaupten, daß mein Bewußtseinsinhalt „Tisch" in den zwei Sekunden, als er nicht mein Bewußtseinsinhalt war, schlechterdings nichts war, sondern nur durch immanente Kausalität der Vorstellungsverknüpfung nach Ablauf dieser Frist neu wiedererzeugt wurde. Er muß es für Illusion erklären, daß irgend etwas fortbestanden habe, etwa ein Tisch an sich als äußere Ursache meines Vorstellungsbildes, oder ein unbewußtes Wahrnehmungsobjekt des Tisches als innere Ursache des Wiederbewußtwerdens, oder eine Summe von unbewußten Empfindungen, aus denen nach Bedarf das Wahrnehmungsobjekt wieder zusammengesetzt und aufgebaut werden konnte, oder eine hypostasierte Möglichkeit des wirklichen Wahrnehmungsobjektes, die sich, weiß Gott wo, in der Pause herumtreibt.

Mit alledem würde der transzendentale Idealismus nichts erreichen, als auf das alte Ding an sich zurückzukommen, oder neue Dinge an sich von höchst zweifelhafter Beglaubigung an seine Stelle zu setzen. Aber darüber sind sich die transzendentalen Idealisten selten klar. Sie sehen nur auf der einen Seite die Charybdis der absoluten Unbeständigkeit und fortwährenden Vernichtung und Wiedererstehung der Vorstellungsdinge, die allem gesunden Menschenverstand Hohn spricht und allein genügen würde, ihre Lehre zu diskreditieren; auf der andern Seite die Szylla einer Hypostasierung der Wahrnehmungsobjekte zu immanenten Dingen an sich, die den Widerspruch aufstellt, daß die Wahrnehmungsobjekte auch dann existieren, wenn keine Wahrnehmung stattfindet, daß Traumbilder auch dann fortbestehen, wenn sie nicht geträumt werden, daß ein Bewußtseinsinhalt auch dann irgendwie zu sein fortfahre, wenn er aufgehört hat, Bewußtseinsinhalt zu sein. —

Zwischen dieser Charybdis und Szylla schwanken die meisten transzendentalen Idealisten haltlos hin und her, während andre mit Hilfe der Begriffe eines unbewußten oder möglichen Objekts, einer unbewußten oder möglichen Wahrnehmung oder Empfindung sich hindurchzulavieren suchen. Für populäre Zwecke wird der umgekrempelte naive Realismus mit Vorliebe ins Schaufenster gestellt, weil das mit naiv-realistischen Ansichten durchtränkte Publikum sich hierbei am leichtesten beruhigt, ohne die Täuschung zu merken. Für wissenschaftliche Zwecke dagegen wird die streng idealistische Konsequenz betont, daß der Glaube an die Beständigkeit der Dinge ein bloßer Rest naiv-realistischer Illusion sei. Wird aber auf die unerträglichen Folgen dieser Annahme hingewiesen, so sucht man durch die Mittelwege zu entwischen, wobei die Vorsicht geübt wird, jede nähere Ausführung zu vermeiden und sich auf möglichst unbestimmte Andeutungen zu beschränken.

Diejenigen transzendentalen Idealisten, die ohnehin die Inkonsequenz eines bewußtseinstranszendenten Subjekts mit unbewußten, d. h. bewußtseinstranszendenten Funktionen nicht scheuen, mögen die „Möglichkeit", als welche das Wahrnehmungsobjekt während des Nichtwahrgenommenwerdens fortbestehen soll, d. h. die innere Bedingung seiner gelegentlichen Wiedererzeugung immerhin in unbewußten Gedächtnisvorstellungen oder dergleichen suchen; es kommt dann auf eine Inkonsequenz mehr oder weniger eben nicht an. Eine bewußtseinstranszendente innere Bedingung der Wahrnehmung nimmt ja auch der Realismus an, insofern es sich um hinzutretende Apperzeption und Wiedererkennung handelt; soweit es sich aber mit Ausschluß der Rekognition um bloßes Wiederauftauchen der Wahrnehmung handelt, liegt gar kein Grund vor, eine andre innere Bedingung zu supponieren als beim ersten Wahrnehmen, nämlich das allgemeine Wahrnehmungsvermögen. Ist aber doch einmal die Wahrnehmung als Produkt transzendenter Bedingungen anerkannt, so liegt es doch wohl näher, die genauere Bestimmtheit des Wahrnehmungsobjekts, die schon beim allerersten Wahrnehmen hervortrat, aus der genaueren Beschaffenheit der äußeren Bedingung, d. h. des Dinges an sich abzuleiten und nicht aus der Beschaffenheit der für alle Wahrnehmungen stets identischen inneren Bedingung, des allgemeinen Wahrnehmungsvermögens.

Das Prädikat „unbewußt" hier heranzuziehen, hat nur die Bedeutung eines sinnverwirrenden Wortspiels, das sich auf einen grade Mode gewordenen Begriff stützt; da ich es bin, durch den der Begriff des Unbewußten weiteren Kreisen geläufig geworden ist, so kann ich nicht umhin, gegen einen solchen durch nichts gerechtfertigten Mißbrauch dieses Begriffes entschiedene Verwahrung einzulegen. Es gibt keinen absolut unbewußten Bewußtseinsinhalt, sondern höchstens einen Bewußtseinsinhalt, der nur Inhalt eines unmittelbaren, nicht reflektierten Bewußtseins ist. Es gibt keine absolut unbewußte Empfindung, sondern es gibt nur unbewußte physische und psychische Vorbedingungen der Empfindung, die noch nicht Empfindung sind. Jede Empfindung wird *eo ipso* bewußt, und wo noch kein Bewußtsein ist, bringt sie ein solches hervor. Es gibt keine absolut unbewußte sinnliche Anschauung; denn was aus bewußten sinnlichen Empfindungen und unbewußt funktionierenden Anschauungsformen sich aufbaut, ist immer schon bewußte Anschauung. Es gibt keine absolut unbewußte Wahrnehmung; denn was aus bewußten Empfindungen, bewußten Anschauungen und unbewußt funktionierenden Denkformen sich aufbaut, ist immer schon bewußte Wahrnehmung.

Es gibt allerdings in mir (nicht in „meinem" Bewußtsein) relativ unbewußten Bewußtseinsinhalt von mancherlei Art: relativ unbewußte Empfindungen, Anschauungen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, Wortbilder, Gefühle, Begehrungen usw.; aber all dieser Inhalt ist bewußt für andere Bewußtseine in mir (d. h. in meiner organisch-psychischen Individualität) und relativ unbewußt nur für dasjenige Bewußtsein, das in mir philosophiert und zurzeit für andre als das meinige gilt, insofern es die Herrschaft über die willkürlichen Muskeln meines Leibes besitzt und ausübt. Es ist für unsre Frage gleichgültig, ob man die Substrate dieser verschiedenen Bewußtseine meiner Individualität physiologisch in verschiedenen Teilen der zentralen Nervensubstanz oder spiritualistisch in einem transzendenten Hintergrund des individuellen Seelenwesens sucht; jedenfalls kann der konsequente Idealismus verschiedene Bewußtseine innerhalb derselben menschlichen Individualität ebensowenig annehmen, wie verschiedene Individualbewußtseine, aus den oben angeführten Gründen. Er muß notwendig diejenige unbewußte Empfindung oder Wahrnehmung, die den Fortbestand des Wahrnehmungsobjekts während seines

Entschwundenseins aus meinem Bewußtsein idealistisch erklären soll, nur als absolut unbewußte verstehen; eine solche aber ist unmöglich, weil im Widerspruch mit dem Begriff der Empfindung und Wahrnehmung.

Nicht besser als mit der unbewußten Wahrnehmung steht es mit der möglichen Wahrnehmung. Von allen Kategorien sind es anerkanntermaßen diejenigen der Modalität, die den verhältnismäßig subjektivsten Charakter auch für das gewöhnliche Denken haben, und deshalb am vorsichtigsten auf etwas Bewußtseinstranszendentes angewandt werden sollten. Wie oft ist es der spekulativen Metaphysik zum Vorwurf gemacht worden, daß sie mit hypostasierten Möglichkeiten als mit realen Erklärungsprinzipien wirtschafte! Wenn der transzendentale Idealismus sich durch seine Widersprüche dahin gedrängt findet, daß er in solchen hypostasierten Möglichkeiten ohne angebbares Substrat seine letzte Rettung sucht, dann hat er jedenfalls damit das Recht eingebüßt, sich auf seinen Kritizismus oder gar auf seinen Empirismus und Positivismus etwas zugute zu tun und über die in der Luft schwebenden Hypostasen der spekulativen Metaphysik zu spotten. Daß er mit solchen windigen Suppositionen seinem Grundsatz der Undenkbarkeit eines Transzendenten untreu wird, fällt gegen die unkritische Naivität ihres Inhaltes kaum noch ins Gewicht.

Aber gesetzt den Fall, wir gäben dem transzendentalen Idealismus den Fortbestand des Wahrnehmungsobjekts während des Nichtwahrgenommenwerdens in Gestalt einer unbewußten Wahrnehmung oder einer Wahrnehmungsmöglichkeit zu, was hätte er denn eigentlich viel damit gewonnen gegen den andern Fall, daß es in seiner Existenz erlischt und gesetzmäßig wieder entsteht? Im letzteren Falle ist mein Freund nur mein bewußtes, wirkliches Wahrnehmungs- und Vorstellungsbild, im ersteren Falle ist er abwechselnd mein bewußtes, wirkliches, und mein unbewußtes, beziehungsweise mögliches Wahrnehmungs- und Vorstellungsbild. Mein Vorstellungsprodukt ist er auf alle Fälle, gleichviel ob er als bloß bewußtes oder als bewußtes und unbewußtes, als bloß wirkliches oder als wirkliches und mögliches zugleich gilt. Eine Unabhängigkeit von meinem Vorstellen erhält er dadurch auf keine Weise, und ich weiß nicht, ob seine Würde dadurch gehoben wird, daß er die Ehre hat, sein Dasein und seine Beschaffenheit außer meinem bewußten und wirklichen auch noch meinem unbewuß-

ten und möglichen Vorstellen zu verdanken. Was für den Freund gilt, das gilt auch für Weib und Kind, Magd und Vieh, Gott und Welt; sie alle bleiben im einen wie im andern Falle bloße Traumbilder meines Vorstellungsprozesses ohne eine andere Realität als die empirische, die sie in diesem Vorstellungsleben für mich haben. Sie bleiben Traumbilder meiner Phantasie, die sich mir mit dem Anspruch auf eine mehr als bloß empirische Traumrealität aufdrängen, und mich über den Widerspruch dieser psychologisch unvermeidlichen Illusion nicht hinausgelangen lassen. —

Der transzendentale Idealismus mag es anfangen, wie er will, er kann über die Konstatierung einer in sich widerspruchsvollen Beschaffenheit der menschlichen Geistesorganisation nicht hinweg. Der Geist ist dazu organisiert, die Bilder des Lebenstraumes als Objekte von transzendentaler Realität anzuschauen und auf korrelative Dinge an sich transzendental zu beziehen, sobald er aufgehört hat, sie mit solchen zu konfundieren. Der transzendentale Idealismus aber lehrt uns, daß die Bilder des Lebenstraumes keine transzendentale Realität haben und bloß unser idealer Bewußtseinsinhalt von rein immanenter oder empirischer Traumrealität sind. Unser Verstand ist darauf angelegt, uns glauben zu machen, daß wir im Leben nicht träumen, sondern wachen; der transzendentale Idealismus lehrt uns, daß wir im Leben nicht wachen, sondern träumen. Dieser Widerspruch unsrer Organisation zieht sich durch alle unbewußte und bewußte Verstandestätigkeit hindurch, vermittels deren wir das Empfindungsmaterial zu ordnen und zu deuten unternehmen.

8. Wenn wir die Gesichts- oder Tastempfindungen wegen der zweidimensionalen stetigen Abstufung ihrer Lokalzeichen räumlich ausbreiten, so tun wir das nicht, um mit Raumanschauungen ohne transzendentale Realität zu spielen, sondern in der instinktiven Zuversicht, so die räumlichen Lagenverhältnisse der uns affizierenden Teile des Dinges an sich abbildlich zu reproduzieren und repräsentativ zu erfassen. Wenn wir die Flächenanschauung in die dritte Dimension hinausprojizieren, so tun wir dies abermals durchaus in der Zuversicht, die räumliche Stellung des uns affizierenden Dinges an sich zu dem Ding an sich unsres Leibes durch ein adäquates Bewußtseinsabbild zu begreifen. Wenn wir die Wahrnehmungen verschiedener Sinne kombinieren, so treffen wir die Auswahl unter den zahlreichen uns gleichzeitig

bestürmenden Eindrücken wiederum in der Voraussetzung, daß die unsre verschiedenen Sinne affizierenden Eigenschaften wirklich in einem und demselben Dinge an sich verbunden seien. Alle Kategorien, die wir auf die so konstruierten Wahrnehmungsobjekte anwenden, haben ganz ebenso wie die Kategorie der Kausalität durchaus nur eine transzendentale Bedeutung und werden tatsächlich nur und ausschließlich in diesem Sinne von uns angewendet. Nimmt man ihnen diese transzendentale Beziehung auf ein transzendentes Ding an sich weg, so verlieren sie den einzigen Sinn, der ihnen zukommt, und werden im strengsten Sinne des Wortes sinnleer und sinnlos. Hält man die transzendentale Beziehung vom Bewußtseinsinhalt fern, so ist es unmöglich, irgendeine Kategorie auf diesen anzuwenden; versucht man es dennoch, so widerspricht man entweder sich selbst mit einem sinnlosen Tun, oder man schiebt die transzendentale Beziehung, die man fernhalten wollte und ferngehalten zu haben sich einbildet, unvermerkt und unwillkürlich doch wieder mit unter. Wer an diese Unterschiebung in seinem Denken gewöhnt ist, der wird deshalb auch schwerlich geneigt sein, den Tatbestand der Unterschiebung des mit Worten Abgewehrten einzugestehen. Die gesamte Literatur des transzendentalen Idealismus dreht sich mehr oder weniger darum, diese Unterschiebung unbewußt zu begehen und bewußt abzuleugnen.

Die menschliche Geistesorganisation ist also bis ins kleinste daraufhin angelegt, das Empfindungsmaterial realistisch zu ordnen und zu deuten, und die Kategorie des Dinges an sich ist nur das letzte Tüpfel auf dem I. Diese Tatsache wird auch vom transzendentalen Idealismus kaum geleugnet; es wird vielmehr zugestanden, daß diese Organisation zum letzten Ergebnis die psychologisch unabwendbare Illusion hat, als welche das Fürwahrhalten des Lebenstraumes im realistischen Sinne auseinandergesetzt ist. Der transzendentale Idealismus gleicht jenen Lichtblicken im Schlaftraum, wo wir halbwach werden und zu der Ahnung gelangen, daß wir doch wohl nur träumen; aber der transzendentale Idealismus vermag nicht, uns dauernd wach zu rütteln und uns am sofortigen Zurücksinken in die Illusion des Traumes zu hindern, sobald die idealistische Reflexion einem andern Gegenstande im Bewußtsein Platz macht. Wenn ein Gott, den es nach dem konsequenten Idealismus freilich nicht geben

kann, uns geschaffen hätte in der Absicht, uns die Wahrheit zu verhüllen und uns unlösbar in die Illusion zu verstricken, so hätte er es nicht geschickter anfangen können, als indem er uns diese Organisation des Geistes verlieh.

Mit dem Nachweis der widerspruchsvollen Illusion unsres Geistes ist der Idealismus keineswegs ohne weiteres als unmöglich abgetan, aber als negativer Dogmatismus ist er gebrochen. Ein Dogmatismus, gleichviel ob positiver oder negativer Art, kann sich nur dann behaupten, wenn er sich auf eine angebliche Widerspruchslosigkeit seiner Resultate stützen kann. Das widerspruchsvolle Ergebnis des transzendentalen Idealismus hebt seine Gewißheit für alle Fälle auf, seine Möglichkeit aber nur für den Fall, daß eine andre mit ihm konkurrierende Ansicht als widerspruchsfrei nachgewiesen werden kann. Hätte der transzendentale Idealismus darin recht, daß das Ding an sich undenkbar, beziehungsweise unserm Bewußtseinsinhalt schlechthin heterogen sei, und daß jede auf die Denkbarkeit und Beziehungsfähigkeit gestützte Erkenntnistheorie in sich widerspruchsvoll sei, dann wäre dem Widerspruch überhaupt auf keinem Wege zu entrinnen, und es käme auf nähere Erwägungen anderer Art an, ob man sich lieber den Widersprüchen des transzendentalen Idealismus oder denen des transzendentalen Realismus anvertrauen wolle. Die philosophisch korrekte Stellungnahme wäre dann ohne Zweifel die, die Unlösbarkeit der Aufgabe anzuerkennen, bei dem *non liquet* stehen zu bleiben und den Skeptizismus als der Weisheit letzten Schluß zu proklamieren, wie dies bereits oben (S. 83) erörtert ist. Jedenfalls ist das Münden in ein widerspruchsvolles Ergebnis nicht danach angetan, das zu liefern, was bei der näheren Durchführung des transzendental-idealistischen Prinzips gesucht wurde, die induktive Bewährung desselben als fruchtbarer Hypothese. —

Bekanntlich hatte Descartes die Überwindung seiner prinzipiellen Skepsis auf den Glauben gestützt, daß Gott uns nicht werde haben täuschen wollen, und dieses Argument ist später in den mannigfachsten Spielarten wiederholt. Der transzendentale Idealismus kann sich es aus einem doppelten Grunde nicht aneignen. Erstens, weil er keinen Gott einräumen kann, der ja das Urbild eines Dinges an sich wäre und alle möglichen andern Arten von Dingen an sich nach sich ziehen würde. Zweitens aber, weil, wenn es einen Gott gäbe, der uns geschaffen hat, er uns allerdings mit der Absicht geschaffen haben müßte, uns zu täuschen. Wie schon Lotze bemerkt hat, wäre es keineswegs eines Gottes unwürdig, uns zu unserm Heile pädagogisch in gesetzmäßige Illusionen zu wiegen, wenn dadurch wertvollere Zwecke erreicht würden als durch die Eröffnung der Wahrheit. Diese wertvolleren Zwecke könnten nur noch praktischer Art, nämlich ethische und religiöse Zwecke sein, und es scheint deshalb nicht überflüssig, noch einen Blick zu werfen auf die ethischen und religiösen Konsequenzen des transzendentalen Idealismus. Erklärt es doch Berkeley ausdrücklich für ein Hauptmotiv seines Idealismus, daß er diesen für religiös heilsamer erachtet, und auch der transzendentale Idealismus Fichtes schöpft seine beste Überzeugungskraft aus dem Glauben, daß die Interessen eines ethischen Idealismus am besten auf der Grundlage eines erkenntnistheoretischen Idealismus gewahrt seien. Auch F. A. Lange glaubte den Materialismus und seine religiös und ethisch destruktiven Konsequenzen nicht nur nicht besser, sondern überhaupt nicht anders überwinden zu können als durch den transzendentalen Idealismus.

Nun gehören aber Berkeley, Fichte und Lange dem inkonsequenten Idealismus an, insofern sie die Dinge an sich nur auf seiten der materiellen Welt leugnen, auf seiten der Geisterwelt aber in alter Weise fortbestehen lassen, also nur einen immaterialistischen Spiritualismus vertreten. Aus dem Gesichtspunkt eines konsequenten Idealismus, der den Begriff des Dinges an sich in jeder Art von Anwendung für eine illusorische Kategorie erklärt, gewinnt jedoch die Sache ein andres Antlitz. Wenn Gott nur eine Gruppe von Vorstellungen meines Bewußtseins ohne transzendentale Realität ist, so kann ich kein religiöses Verhältnis zu ihm haben; täte ich es doch, so hätte ich mich selbst zum Narren, indem ich ein absonderliches Traumbild meines Lebenstraumes anbete, das ich theoretisch als mein Traumbild und meine Illusion durchschaue. Dasselbe gilt auch dann, wenn Gott aus bewußten und unbewußten, wirklichen und möglichen Vorstellungen meines Vorstellungsprozesses erbaut wäre. Es mag sein, daß mein Traumleben so eingerichtet ist, daß mit der Vorstellung eines religiösen Verhältnisses zu diesem göttlichen Vorstellungsbilde gewisse erhebende Gefühle verknüpft sind; es mag auch sein, daß ich als praktischer Mensch um des Genusses dieser religiösen Ge-

fühle willen immer von neuem zu diesem göttlichen Vorstellungsbild zurückkehre und mein Verhältnis zu ihm pflege. Aber als theoretischer Philosoph werde ich auf Grund des transzendentalen Idealismus nicht umhin können, die illusorische Grundlage dieser religiösen Gefühle zu durchschauen, und über das widerspruchsvolle Tun zu spotten, das ich der mit ihm verknüpften Gefühle wegen dennoch mitmache.

Man wird schwerlich behaupten wollen, daß eine solche Sachlage dazu angetan sei, religiös heilsam zu wirken, oder gar, daß sie einem transzendentalen Realismus an religiösem Werte überlegen sei, der mein Vorstellungsbild Gottes auf eine ihm korrespondierende transzendente Realität transzendental bezieht und das religiöse Verhältnis als eine reale Beziehung zu dem an sich und unabhängig von meinem Vorstellungsleben seienden Gotte auffaßt. Es ist unmöglich, daß das religiöse Verhältnis zu einem Gotte, der bloß meine Vorstellung ist, meinem sittlichen Leben ein haltbares Fundament bieten könne. Die einmal durchschaute Illusion verliert je länger desto mehr an ihrer motivierenden Kraft, und der Zweck, der durch sie erreicht werden sollte, wird je länger desto mehr verfehlt, wenn nicht andre neue Motive an die Stelle der untergrabenen Illusion eintreten.

Wie durch die Leugnung der transzendenten Realität Gottes das religiöse Bewußtsein untergraben wird, so das sittliche Bewußtsein durch die Leugnung der transzendenten Realität der Mitmenschen, beziehungsweise der Mitgeschöpfe, wenn man auch die Tiere als Gegenstände des sittlichen Handelns gelten läßt. Ohne Zweifel kann der konsequente Idealismus die Tatsache geltend machen, daß unser Lebenstraum so eingerichtet ist, daß auf die Vorstellung unsittlicher Handlungen Unlust, auf die Vorstellung sittlicher Handlungen Lust folgt, und daß an die ersteren sich weitere Vorstellungen von Gegenwirkungen der Geschädigten und der Gesellschaft anknüpfen, die ihrerseits wiederum Unlust nach sich ziehen. Auch in dem Falle, daß meinen Traumbildern von Mitmenschen keine Menschen an sich entsprechen, wird es für mich als erste Person des Traumes infolge der einmal gegebenen relativen Gesetzmäßigkeit des Traumlebens wünschenswert sein, daß ich mich nicht als Verbrecher und Mörder träume, damit ich die Unlust der Verfolgungsangst vermeide. Wenn aber der Traum das Absolute ist, und ich als erste Person des Traumes

nur eines unter seinen vielen Produkten bin, so ist schwer einzusehen, welchen Einfluß ich, das Traumprodukt, auf den Verlauf des Traumes gewinnen könnte; meine Wünsche, von Untaten, Verfolgung, Gewissensangst und Strafe im Lebenstraume möglichst frei zu bleiben, werden dann eben fromme Wünsche bleiben müssen.

Etwas ganz andres aber als mir die Leitung des Traumverlaufs nach meinen Wünschen ermöglichen, kann der konsequente Idealismus für mich leisten, nämlich den Lichtblick der Besinnung, daß ich ja doch bloß träume, diesen Lichtblitz, der alle Angst und Not des Lebenstraumes mit einem Schlage gegenstandslos macht, den kann er mir in jedem Augenblick zur Verfügung stellen, wo ich auf die idealistische Reflexion zurückgreife. Er macht alle Gewissensangst und Gewissensbedenken ebenso gegenstandslos, wie alle Verfolgung und Strafe illusorisch; er entzieht dem sittlichen Bewußtsein jeden Boden, indem er mich selbst, meine Mitmenschen, mein Handeln auf sie und ihr Handeln auf mich, meine Gesinnungen gegen sie und ihre Gesinnungen gegen mich zu lauter Traumillusionen verflüchtigt. Er verleiht mir die Macht, in jedem Augenblick durch idealistische Reflexion die Befangenheit in der Illusion des Traumes zu durchbrechen, den Schleier der Maja zu zerreißen und der Täuschungen zu spotten, in die der Lebenstraum mich bis dahin verstrickt hat und vom nächsten Augenblick an weiter verstricken wird. Da alle sittlichen Beziehungen, alles sittliche und unsittliche Wollen und Handeln mit zu diesen Traumillusionen gehört, so kann der konsequente Idealismus mich wohl lehren, mich über die Lust- und Unlustgefühle, die mit diesen Illusionen verknüpft sind, in souveräner philosophischer Geistesfreiheit hinwegzusetzen; aber er kann mich nicht lehren, daß ich mich vor dieser Verknüpfung illusorischer Vorstellungen mit Gefühlen beugen und mich in vergeblichen Velleitäten nach einer lustgemäßen Leitung des Traumablaufs abmühen soll. Die praktische Konsequenz des transzendentalen Idealismus kann keine andre sein als der völlige Indifferentismus gegen einen Traumverlauf, der sowieso außer meiner Macht steht, und dessen Inhalt bei seiner sowieso illusorischen Beschaffenheit schließlich ganz gleichgültig ist.

Es hat sich hiermit gezeigt, daß der konsequente Idealismus für die Entfaltung und Betätigung des religiösen und sittlichen

Bewußtseins die denkbar ungünstigste Unterlage bildet und auf beide binnen kurzem gradezu destruktiv wirken muß, indem er ihnen die Wurzeln abgräbt, aus denen sie ihre Lebenskraft saugen, nämlich den Glauben an die transzendentale Wahrheit unsrer Vorstellungen von einem transzendent-realen Gott und von transzendent-realen Mitmenschen. Es ist demnach unmöglich, das Fiasko der Hypothese des transzendentalen Idealismus in theoretischer Hinsicht durch den Hinweis auf einen überlegenen praktischen Wert derselben wettzumachen; der Versuch einer Bewährung der Hypothese auf praktischem Gebiet ist womöglich in noch höherem Grade zu einer *reductio in absurdum* ausgeschlagen als auf theoretischem.

3. Der inkonsequente transzendentale Idealismus.

Unter dem inkonsequenten transzendentalen Idealismus verstehe ich, wie schon oben dargelegt, alle Formen einer erkenntnistheoretischen Weltanschauung, in denen das Transzendente im allgemeinen zwar für undenkbar und nicht existierend, oder für schlechthin heterogen und beziehungslos erklärt wird, in dem aber nach gewissen Richtungen hin Ausnahmen zugelassen und eine gewisse Erkennbarkeit des Transzendenten eingeräumt wird.

Den unmittelbaren Übergang zwischen dem konsequenten und inkonsequenten Idealismus bildet die oben (S. 99) erwähnte Anpassung des Idealismus an die gewöhnliche Denkweise. Nach dieser wird zwar zugestanden, daß das Ding an sich wohl mehr sein könnte als ein bloß negativer Grenzbegriff und eine transzendental-idealistische illusorische Kategorie des Denkens, daß es auch etwas Positives, nämlich ein transzendent-reales Korrelat des gedachten Dinges an sich sein könne, daß aber die absolute Heterogeneität und Beziehungslosigkeit des positiven Dinges an sich zum Bewußtsein dasselbe für das Bewußtsein so gut wie nicht existierend mache. Tatsächlich ist das beziehungslose positive Ding an sich und der illusorische Gedanke eines negativen Dinges an sich für unsre Erkenntnis genau gleichviel wert, nämlich nichts. Erkenntnistheoretisch genommen, aber ist zwischen beiden Auffassungen ein ganz gewaltiger Unterschied. Nur die erstere Ansicht ist wirklich konsequenter Idealismus, insofern sie jedes Hinausreichen unsrer Erkenntnis ins Transzendente vermittels einer transzendentalen Beziehung des Bewußtseinsinhalts verwirft, und

den transzendentalen Gebrauch aller Denk- und Anschauungsformen ohne Ausnahme verbietet. Die letztere Ansicht hingegen ist bereits der prinzipielle Bruch mit den idealistischen Grundsätzen, indem sie die transzendentale Gedankenbeziehung eines Immanenten auf ein Transzendentes, die Vertretung eines Transzendenten durch einen immanenten Vorstellungsrepräsentanten für das Bewußtsein und die transzendentale Wahrheit und Anwendbarkeit einer Denkform, der Kategorie des Dinges an sich, zuläßt. Damit ist dann das Eis der Unnahbarkeit und Beziehungslosigkeit gebrochen und das Rettungsseil vom Immanenten zum Transzendenten hinübergeworfen; vorläufig ist es zwar der dünne Faden einer einzigen Kategorie, aber auf demselben Wege können auch andere Kategorien nachfolgen. Es ist immerhin das erste Kompromiß des transzendentalen Idealismus mit dem transzendentalen Realismus geschlossen; der erstere ist seinen Grundsätzen untreu geworden und hat dem letzteren den kleinen Finger gereicht, bei dem er ihn festhalten kann. Denn dieser Standpunkt ist transzendentaler Realismus in bezug auf die transzendente Existenz des Dinges an sich, in bezug auf sein „Daß", und Idealismus ist er nur noch in bezug auf die Beschaffenheit des Dinges an sich oder in bezug auf sein „Was und Wie". Mag ein solcher Idealist Skeptiker bleiben in bezug auf die Einheit oder Vielheit, Idealität oder Realität des Dinges an sich, — eine der übrigen Kategorien wird er doch derjenigen des Dinges an sich sogleich nachschicken müssen, nämlich die der Existenz, wenn die Hypothese des positiven Dinges an sich überhaupt einen Sinn haben soll; diese Konsequenz wird freilich für gewöhnlich vergessen. —

Tatsächlich hat ein Ding an sich, von dem ich nicht einmal weiß, ob es eines oder vieles ist, für mein Erkennen gar keinen Wert; denn ich erfahre durch diese Hypothese nicht, ob dem Tisch und dem Stuhl, meinem Freunde A und meinem Freunde B, meinem Vorstellungsich und meiner Vorstellungswelt je zwei Dinge an sich entsprechen oder nur eines. Alle Konsequenzen des reinen Traumidealismus, seine theoretische und praktische *reductio ad absurdum* bleiben daher auch für den Idealismus mit positivem aber unerkennbarem Ding an sich in Kraft, und der letztere besitzt in bezug auf seine induktive Bewährung keinerlei Vorzug vor dem ersteren. Selbst dann, wenn das Kompromiß weiter ausgedehnt und auch die Kategorie der Vielheit in

die Ausnahmen der transzendentalen Anwendbarkeit mit hereinbezogen wird, bleibt der Wert der Hypothese des positiven Dinges an sich gleich Null, solange seine kausale Beziehungslosigkeit zum Bewußtsein festgehalten wird. Denn es kann mir ganz gleich sein, ob es bloß ein Ding an sich für alle Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine, Sterne usw. gibt, oder für jedes ein besonderes; wenn diese Dinge an sich zu mir doch keine Beziehung haben sollen, so ist ihre Einheit oder Vielheit für mich ebenso indifferent wie ihre Existenz und Nichtexistenz. Das gleiche gilt für ihre Substantialität oder Akzidentialität und für ihre Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit; alle diese Kategorien vermögen mein theoretisches und praktisches Interesse am Ding an sich oder an den Dingen an sich um kein Haar breit zu erhöhen, solange diese ein in sich abgeschlossenes, schlechthin beziehungsloses Dasein führen und weder mit meinem Bewußtsein noch untereinander in Wechselwirkung stehen.

Wenn der Idealismus mit positivem Ding an sich vor demjenigen mit negativem Grenzbegriff in bezug auf induktive Bewährung gar nichts voraus hat und in seinen theoretischen und praktischen Konsequenzen den gleichen Widersinnigkeiten verfällt, so ist er dafür in bezug auf seine apriorische Selbstbehauptung sehr viel ungünstiger gestellt. Denn wenn aller transzendentale Realismus nach Ansicht des konsequenten Idealismus nur darum verwerflich sein soll, weil er sich in den angeblichen Widerspruch verwickelt, etwas denken zu wollen, was nicht Bewußtseinsinhalt ist, so ist der Glaube an die Denkbarkeit eines positiven Dinges an sich dieser Verurteilung grade ebenso unterworfen, wie alle Versuche, auf diesem realistischen Wege weiterzugehen. Zugleich aber verwickelt sich dieser Standpunkt in die Schwierigkeit, das Verbot eines transzendentalen Gebrauchs der Denk- und Anschauungsformen und den aus ihm folgenden negativen Dogmatismus in bezug auf die Beschaffenheit des Dinges an sich festhalten zu wollen, obwohl er die Undenkbarkeit des Dinges an sich, aus der allein dieses Verbot abzuleiten ist, fallen gelassen hat. Dieser Standpunkt ist also inkonsequent gegen das idealistische Prinzip sowohl in demjenigen, worin er auf die Seite des transzendentalen Realismus hinübertritt, als auch in demjenigen, worin er die Konsequenzen des idealistischen Prinzips trotz seiner Preisgebung dogmatisch festzuhalten sucht; d. h. er ist eine in ihren

beiden Bestandteilen inkonsequente Mischform, die trotzdem alle Nachteile des konsequenten Idealismus nach sich zieht, und noch keinen der Vorteile des transzendentalen Realismus für sich geltend machen kann.

Einen positiven zureichenden Grund für die Supposition von positiven Dingen an sich vermag der Idealismus so lange gar nicht geltend zu machen, wie er die Kategorie der Kausalität vom Ding an sich ausschließt. Beziehungslos existierende Dinge an sich sind, wie schon gesagt, für mich so gut, als ob sie nicht existierten; also kann auch die Annahme ihrer Existenz für mich keinerlei Vorzug vor der Annahme ihrer Nichtexistenz haben. Ebenso kann in beziehungslos existierenden Dingen an sich niemals ein zureichender Grund gefunden werden, warum sie eher viele als eins, eher Substanzen als Akzidentien, eher real als ideal sein sollten. Die Beschäftigung mit solchen Fragen bleibt ein müssiges Spiel mit willkürlichen Gedanken, mit Problemen, die unter den gemachten Voraussetzungen ihrer Natur nach unlösbar sind. Jeder Versuch, die Existenz von Dingen an sich aus den Erscheinungsobjekten zu begründen, läuft auf einen partiellen Rückfall in naiven Realismus hinaus, gleichviel ob das Ding an sich aus dem transzendentalen Objekt oder aus dem transzendentalen Subjekt abgeleitet werden soll.

Nur in dem einzigen Falle gewinnt das Denken eine Handhabe für diese Erörterungen und die Möglichkeit zureichender Gründe für die Entscheidung, wenn die Dinge an sich mit dem Bewußtsein in Wechselwirkung stehen, wenn also auch die Kategorie der Kausalität dem Verbot eines transzendentalen Gebrauchs enthoben wird. Nur dadurch, daß ich die Wandlungen meines Bewußtseinsinhalts als eine, wenn auch nur mittelbare Wirkung der Dinge an sich auffasse, kann ich durch Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache einen zureichenden Grund für die Annahme der Existenz von positiven Dingen an sich gewinnen, und nur aus der Zahl, Art und Beschaffenheit ihrer Wirkungen kann ich auf die Zahl, Art und Beschaffenheit dieser transzendenten Ursachen, also auch auf die begründete Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit der einzelnen Kategorien zurückschließen. Die Übergangsformen zwischen transzendentalem Idealismus und transzendentalem Realismus beginnen deshalb erst mit Anerkennung der transzendenten Kausalität, während ohne diese das Ding an sich

entweder in der Luft schwebt oder durch falsche Identifizierung eines Bestandteils des immanenten Erscheinungsobjektes mit einem Transzendenten erschlichen wird.

Man hat deshalb nicht mit Unrecht die Kausalität die zentrale Urkategorie genannt, an der alle anderen hangen; sie ist es wenigstens für unser Erkennen, insofern sie allein dem Denken die Brücke vom Immanenten zum Transzendenten zu schlagen vermag und sowohl für das Daß als auch für das Was der Dinge an sich dem Erkennen die zureichenden Gründe liefert. Darum kann man auch sagen, daß das Verhalten eines erkenntnistheoretischen Standpunkts zum transzendentalen Gebrauch der Kategorie der Kausalität das wichtigste Unterscheidungsmerkmal liefert. Alle Zugeständnisse des Idealismus an den transzendentalen Realismus, die noch jenseits der Anerkennung einer transzendenten Kausalität liegen, sind zwar genügend, um den Idealismus zu einem inkonsequenten zu machen, aber nicht genügend, um seinen idealistischen Grundcharakter ernstlich zu alterieren, indem die transzendental-realistischen Beimengungen noch zu wenig ins Gewicht fallen. Von da an aber, wo der Idealismus sich zur Anerkennung einer transzendentalen Kausalität in irgendwelchem Sinne versteht, gewinnt sein Kompromiß mit dem transzendentalen Realismus auch praktische Bedeutung. Die Hauptfrage bleibt dann noch, in welchem Sinne er transzendente Kausalität gelten läßt und auf welche Dinge an sich er sie bezieht, und darin finden sich dann freilich noch die allergrößten Verschiedenheiten. —

Wie das Zugeständnis eines positiven Dinges an sich die erste Etappe auf dem Wege vom konsequenten Idealismus zum konsequenten Realismus, so ist die Einräumung der transzendenten Kausalität die zweite. Mit der ersten war das idealistische Prinzip der Undenkbarkeit des Bewußtseinstranszendenten durchbrochen und die Pforte zum Hinausströmen der transzendentalen Bestimmungen eröffnet; mit der zweiten war die feste Brücke geschlagen, über die das Erkennen seine Entdeckungsreisen in das Jenseits des Bewußtseins antreten konnte. Der transzendentale Gebrauch der Kausalität zieht selbstverständlich den transzendentalen Gebrauch aller übrigen Denkformen nach sich, soweit er nicht schon vorher auf Grund der Annahme eines positiven Dinges an sich eingeräumt war. Er begründet einen transzendentalen Realismus in bezug auf die Denkformen und läßt dem transzendentalen Idealismus nur noch das Gebiet der Anschauungsformen übrig, so daß die betreffende Mischform sich aus einem transzendentalen Realismus im Gebiete der Denkformen und einem transzendentalen Idealismus im Gebiete der Anschauungsformen zusammensetzt. Die dritte Etappe des Überganges ist dann die Beschlagnahme auch der Form der Zeitlichkeit für das Ding an sich, so daß in dieser Mischform ein transzendentaler Realismus der Kategorien und Zeitlichkeit mit einem transzendentalen Idealismus der Räumlichkeit zusammengekoppelt ist. Die vierte Etappe ist dann endlich die Anerkennung auch der Räumlichkeit als transzendenter Daseins- und Wirksamkeitsform der Dinge an sich, womit der letzte Rest des transzendentalen Idealismus abgestreift und der transzendentale Realismus als Alleinherrscher auf dem ganzen Gebiet proklamiert ist.

Für ein folgerichtiges Denken müssen nach meiner Ansicht die zweite und dritte Etappe zusammenfallen; denn wenn einmal eine transzendente Kausalität angenommen wird, so kann sie nur als zeitliche Tätigkeit gedacht werden, weil eine unzeitliche Tätigkeit ein Widerspruch in sich wäre und ein ewiges Zugleichsein von Grund und Folge die unbedingte Vertauschung beider gestattet, also keine Nötigung zur zeitlichen Voranstellung des einen Verhältnisgliedes als Ursache in sich enthält. Aber in der Wirklichkeit vollzieht sich das Denken nicht immer so folgerichtig und deshalb begegnen wir immer von neuem Versuchen, die zwar die transzendente Kausalität der Dinge an sich statuieren, aber als eine unzeitliche Tätigkeit oder als ein unzeitliches logisches Verhältnis, das erst im Bewußtseinsinhalt vermittels der zeitlichen Anschauungsform in eine zeitliche Folge von Ursache und Wirkung auseinandergezogen werden soll. Diesen Versuchen gegenüber scheint es notwendig, die Anerkennung der Zeitlichkeit als einer transzendenten Form des Weltprozesses, wie sie sich z. B. bei Lotze vollzieht, ausdrücklich als eine dritte Etappe hervorzuheben. —

Die Mischformen, die aus den angegebenen vier Etappen entspringen, zeigen noch dadurch mannigfache Komplikationen, daß naiv-realistische Reminiszenzen in die Mischung von transzendentalem Realismus und Idealismus in den verschiedensten Nuancen unvermerkt und unwillkürlich hineinspielen. Wir haben oben gesehen, daß dies sogar im konsequenten Idealismus vorkommt,

insofern die empirische Realität der Traumbilder zu einer transzendenten übersteigert und die Teile des Bewußtseinsinhalts selbst als Dinge an sich betrachtet werden, die grade so, nur ohne die Form des Bewußtseins, fortbestehen, auch wenn das Bewußtsein nicht auf sie gerichtet ist. Dieser „umgekrempelte naive Realismus“ kehrt auf allen vier Stufen des inkonsequenten Idealismus wieder; er wird aber hier noch gefährlicher und verwirrender, weil er hier mit einem naiven Realismus in bezug auf das Ding an sich abwechseln, beziehungsweise verschmelzen kann. Denn auf jeder der vier Stufen besteht ein positives Ding an sich mit ärmeren oder reicheren Bestimmungen, und deshalb kann neben der Hypostasierung oder transzendenten Verdinglichung der Vorstellungsobjekte auch eine unmittelbare Hereinziehung des Dinges an sich in den Bewußtseinsinhalt versucht werden. Die Gefahr zu beiden Arten des Rückfalls in naiven Realismus ist um so geringer, je reicher entwickelt das Ding an sich in seinen Bestimmungen ist. Denn ein armes und dürftiges Ding an sich, das dem Erkennen noch nichts zu bieten hat, enthält einerseits einen stärkeren Antrieb in sich, das immanente Vorstellungsobjekt an die Stelle des instinktiv geforderten Dinges an sich zu rücken, und erleichtert anderseits die Selbsttäuschung, bei einer naiv-realistischen Hereinziehung des Dinges an sich ins Bewußtsein doch noch den kritischen Standpunkt gewahrt zu haben, weil ja der Unterschied von dürftigem Ding an sich und reichem Vorstellungsobjekt festgehalten wird.

Am sinnverwirrendsten wirkt dieser Rückfall in naiven Realismus da, wo beide Arten miteinander verschmelzen, sei es nun, daß dabei von der Hereinziehung des Dinges an sich ins Bewußtsein, oder von der Hinausprojizierung des Bewußtseinsinhalts aus dem Bewußtsein ausgegangen wird. Im ersteren Falle versteigt die Inkonsequenz des Idealismus sich zu der Behauptung, daß im Vorstellungsobjekt wirklich das Ding an sich ins Bewußtsein eintrete, aber nicht in der Nacktheit seiner relativen Bestimmungslosigkeit, sondern vermummt und verkleidet in die vom Bewußtsein herzugebrachten Denk- und Anschauungsformen, so daß die numerische Zweiheit von Ding an sich und Vorstellungsobjekt geleugnet wird (Grapengießer). Wo man auf einen solchen Idealisten trifft, da bleibt nichts übrig, als die Lektion von der Unhaltbarkeit des naiven Realismus noch einmal von vorn zu beginnen, wenn anders auf eine Entwirrung so verfitzter Gedankenfäden noch irgendwelche Hoffnung bleiben soll.

Im anderen Falle, wo die subjektive Erscheinung oder das Vorstellungsobjekt mit allen seinen Denk- und Anschauungsformen aus dem Bewußtsein hinausprojiziert wird, pflegt jenes unter dem Titel einer objektiven Erscheinung zwischen die subjektive Erscheinung und das Ding an sich in die Mitte gestellt zu werden, so daß die numerische Zweiheit von Ding an sich und Erscheinung gewahrt bleibt. Da diese objektive Erscheinung keineswegs ein direktes Produkt oder eine unmittelbare Manifestation des Dinges an sich ist, sondern gar nichts ist und sein will als die hypostasierte und ins Jenseits des Bewußtseins hinausprojizierte subjektive Erscheinung, so ist es kein Wunder, daß sie alle Formen mit der letzteren teilt und vom Bewußtsein jederzeit wieder in sich zurückgenommen werden kann. Anderseits gilt sie in ihrer vom Bewußtwerden unabhängigen Beständigkeit als ein an sich seiendes, substantiell Beharrendes, d. h. als ein geformtes Ding an sich zwischen dem formlosen Ding an sich und dem Bewußtseinsinhalt, und ist deshalb für das Bewußtsein ein Vertreter des eigentlichen Dinges an sich, der als uneigentliches Ding an sich besser als ein bloßer Bewußtseinsinhalt zu einer solchen Vertretung legitimiert erscheint. Wir haben also zwei begrifflich verschiedene Erscheinungen, die doch inhaltlich gleich sind und im Akt des Bewußtwerdens auch numerisch identisch sind; wir haben zwei Dinge an sich statt eines, von denen das eine ein unerreichbares und unerkennbares Jenseits des Bewußtseins bleibt, während das andre nur der aus dem Bewußtsein entlassene und jederzeit ins Bewußtsein zurücknehmbare Inhalt ist. Man kann die berechtigungslosen Hypostasen und die Verwirrung der entgegengesetzten Standpunkte kaum weiter treiben (Adalbert Lipsius). Einige Ausleger haben selbst in Kant eine solche Dreiheit von Ding an sich, objektiver Erscheinung und subjektiver Erscheinung als dessen eigentliche Meinung nachweisen wollen (R. Falckenberg), aber, wie ich sicher glaube, mit Unrecht. (Vgl. meine Schrift: „Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik“ S. 75, 99—104.) —

Aber es ist an all diesen Konfusionen noch nicht genug. Um die Verwirrung voll zu machen, ist es seit Kants Vorgang im Lager des inkonsequenten Idealismus üblich geworden, einer-

seits das Verbot des transzendentalen Gebrauchs der Denk- und Anschauungsformen als den entscheidenden Grundsatz des transzendentalen Idealismus hinzustellen, um anderseits gegen diesen Grundsatz fortwährend zu verstoßen. Wer den fraglichen Grundsatz des transzendentalen Idealismus als ein unbegründetes Verbot antastet und als negativen Dogmatismus verwirft, der wird von dem ganzen Chorus der Idealisten einstimmig als ein philosophisch Unzurechnungsfähiger gebrandmarkt und verschrien. Aber es gilt hier der Satz: richtet euch nach meinen Worten, nicht nach meinen Taten. Denn alle diese inkonsequenten Idealisten bedienen sich selber ganz unbedenklich der Kategorien in transzendentalem Sinne, wo es ihnen grade in ihren Kram paßt, und schweigen, wenn man sie auf den Widerspruch ihrer Worte und Taten aufmerksam macht. Die meisten behandeln auch ganz ungeniert die Zeitlichkeit als eine Form der inneren unbewußten psychischen Tätigkeit, aus welcher der Bewußtseinsinhalt entspringt, und manche fahren sogar dann noch fort, sich transzendentale Idealisten zu nennen, wenn sie Zeitlichkeit und Räumlichkeit zwar als transzendente Daseinsformen behandeln, aber dabei die Bedingung stellen, daß die reale Zeit ein andres transzendentes Zeitmaß und der reale Raum eine größere oder kleinere Zahl von Dimensionen als drei haben müsse.

Es ist kein Wunder, daß bei solchen Zuständen die Philosophen sich bisher nur immer weiter auseinanderdisputiert haben. Darauf, daß die einmal in eine widerspruchsvolle Verwickelung verrannten Köpfe sich aus ihr noch einmal wieder zurechtfinden, ist in den seltensten Fällen zu rechnen. Es darf deshalb hier auf eine weitere Erörterung dieses Gegenstandes verzichtet werden und muß als genügend gelten, daß die Fäden, die sich so mannigfach verfitzt haben, einzeln aufgezeigt und die Hauptarten ihrer Verschlingung angedeutet sind. Mögen jüngere, neu an den Gegenstand herantretende Köpfe darin einen Wegweiser finden, der ihnen das Vermeiden ähnlicher Irrwege erleichtert. Wir lassen also die Komplikationen beiseite, die aus den Rückfällen in naiven Realismus und aus dem Widerspruch zwischen den proklamierten Grundsätzen und ihrer Anwendung entspringen, halten uns an die reinen Mischformen aus transzendentalem Realismus und Idealismus, und betrachten zunächst die zweite und dritte Etappe, die bei folgerichtigem Denken vereinigt werden müssen. Wir haben es dabei also mit Standpunkten zu tun, die ein oder mehrere Dinge an sich und deren zeitliche kausale Tätigkeit anerkennen, aber Räumlichkeit und räumliche Bewegung von ihnen ausschließen. —

Die Gliederung der auf diesem Boden sich ergebenden erkenntnistheoretischen Weltanschauungen wird sich naturgemäß daraus ergeben, welche Arten von Dingen an sich anerkannt werden und welche nicht. Die drei wichtigsten Weltanschauungen, die hier zur Sprache kommen müssen, sind der Solipsismus, der immaterialistische Spiritualismus und die Monadologie. Der erstere gesteht die Würde des Dinges an sich nur dem transzendenten Korrelat des eigenen Vorstellungsich zu, der zweite auch den übrigen menschlichen Geistern außer dem eigenen, die dritte auch den Tierseelen, Pflanzenseelen, Protistenseelen, Zellenseelen und Atomseelen, die sämtlich unter den Begriff der psychischen Monade befaßt werden. Von diesen drei Weltanschauungen steht die erste dem reinen Traumidealismus noch so nahe, daß sie sich in ihren theoretischen und praktischen Konsequenzen kaum von ihm unterscheidet; die dritte zeigt bereits ein vollständiges Überwiegen des transzendental-realistischen Mischungsbestandteils in einem Maße, daß es zweifelhaft scheinen könnte, ob man sie nicht gleich unter den transzendentalen Realismus rubrizieren soll; die zweite steht zwischen beiden in der Mitte und repräsentiert recht eigentlich das Spezimen des inkonsequenten transzendentalen Idealismus.

Der Solipsismus beharrt dabei, daß keinerlei Vorstellungsobjekt, keinerlei Bewußtseinsinhalt in transzendentale Beziehung zu einem Ding an sich gesetzt werden dürfe, mit alleiniger Ausnahme des „Ich". Dieses Ich soll entweder selbst schon ein Ding an sich sein, oder doch einem Ding an sich entsprechen; im ersteren Falle haben wir es mit einem partiellen Rückfall in naiven Realismus zu tun, im letzteren Falle mit einem transzendentalen Realismus, der die Vertretung des Dinges an sich durch einen Bewußtseinsrepräsentanten zwar im allgemeinen oder im Prinzip für zulässig hält, aber im besonderen für alle andern Beispiele außer dem einen des Ich verwirft. Es sind hauptsächlich drei Wege, auf denen die Selbsterkenntnis des Ich als eines Dinges an sich deduktiv erwiesen werden soll.

Der erste dieser drei Wege ist von Kant die Subreption

des hypostasierten Bewußtseins genannt worden, und besteht darin, daß man die leere Form des Bewußtseins zu einer gegen den Inhalt selbständigen Substanz aufbläht, zum aktiven und produktiven Subjekt stempelt, diesem Subjekt transzendentale Realität beilegt und annimmt, daß dieses Subjekt in der Form des Bewußtseins sich selbst erkenne. Dieser Weg ist aber schon darum unberechtigt, weil die Form des Bewußtseins weit davon entfernt ist, aktiv, produktiv und substantiell zu sein, weil sie vielmehr rein passiv, rezeptiv, unproduktiv und akzidentiell ist, weil sie niemals eine Selbständigkeit oder gar eine Priorität gegen den Bewußtseinsinhalt erlangen kann, sondern immer nur in unlösbarer Einheit mit diesem steht und, für sich genommen, eine leere, rein formale Abstraktion von dieser Einheit darstellt. Es ist der Gipfel der Verirrung, den Bewußtseinsinhalt als einen durch die Bewußtseinsform produzierten aufzufassen, da doch beide zusammen nur das einheitliche Produkt einer unbewußten Geistestätigkeit sind. Dieser Weg ist aber auch deshalb ungangbar, weil die Form des Bewußtseins niemals sich selbst erkennen kann.

Im unmittelbaren Bewußtsein ist nur der Inhalt Objekt des Erkennens; das reflektierte Bewußtsein kann allerdings unter andern Objekten auch die Form des Bewußtseins zum Objekt oder Bewußtseinsinhalt nehmen, aber niemals die Bewußtseinsform des gegenwärtigen Bewußtseins, sondern immer nur die eines vergangenen, sei es unmittelbaren, sei es reflektierten, oder eine begriffliche Abstraktion von einer Reihe vergangener Bewußtseinsakte. Es ist ein Widerspruch, daß in einem und demselben Bewußtseinsakte die Bewußtseinsform zugleich Form und Inhalt sei; denn in dem Augenblick, wo sie Inhalt wird, hört sie auf Form des gegenwärtigen Bewußtseins zu sein und bedarf einer neuen Bewußtseinsform, die nicht Inhalt, sondern zu welcher sie Inhalt ist. Setzt man für Bewußtseinsinhalt und Bewußtseinsform die Wörter Objekt und Subjekt im rein immanenten Wortsinn, so sind die Sätze, „kein Subjekt ohne Objekt und kein Objekt ohne Subjekt" unbestreitbar richtig; aber es folgt aus ihnen, solange der immanente Wortsinn festgehalten wird, gar nichts für die Existenz eines transzendenten Subjekts. Versteht man dagegen unter Objekt und Subjekt mehr als Inhalt und Form des Bewußtseins, so enthalten diese Sätze eine *petitio principii;* sie

schmuggeln durch Vertauschung des transzendenten und immanenten Wortsinns eine Behauptung als selbstverständlich ein, die erst bewiesen werden soll.

Der zweite der drei Wege versucht nun einen Beweis für den transzendenten Sinn des Wortes Subjekt, als des Trägers und Produzenten der unbewußten Geistestätigkeit, deren Produkt als die Einheit von Bewußtseinsinhalt und Bewußtseinsform erscheint. Dieses Subjekt als substantiell beharrendes wird Ich genannt, und es wird behauptet, daß im Akte des reinen Selbstbewußtseins, in dem Gedanken „ich bin ich" oder „ich denke mich", einerseits die volle Erkennbarkeit des Objekts und anderseits die absolute Identität von Subjekt und Objekt, also auch die volle Selbsterkenntnis des Subjekts bestehe. Nun ist aber erstens klar, daß das Ich als Objekt in diesem Selbstbewußtsein nur ein abstrakter Kollektivbegriff ist, der in allen Menschen gleich ist, also gar keine Erkenntnis der eigenen Individualität und ihres Unterschiedes von andern einschließt, so daß die „volle Erkennbarkeit" sehr bescheiden zu verstehen ist. Zweitens aber ist ebenso klar, daß das Ich als Objekt nicht numerisch identisch mit dem Ich als Subjekt, sondern numerisch verschieden von demselben ist, weil es nur dessen Bewußtseinsrepräsentant ist, sich also zu ihm als ein immanenter Begriff zu seinem transzendenten Korrelat verhält. Drittens ist klar, daß das Ich als Objekt niemals Vorstellungsrepräsentant des in demselben Bewußtseinsakte tätigen Ich als transzendenten Subjekts sein kann, sondern nur der Vorstellungsrepräsentant des transzendenten Subjekts, sofern es in allen früheren Bewußtseinsakten tätig war und in allen künftigen tätig sein wird. Dies ist analog der Unmöglichkeit, daß die Form eines Bewußtseinsaktes zugleich Inhalt des nämlichen Bewußtseinsaktes sein kann; das unmittelbare Bewußtsein kann niemals zugleich ein auf sich selbst reflektiertes Bewußtsein sein. Wenn es überhaupt und im Prinzip gestattet wird, einen Vorstellungsrepräsentanten auf sein transzendentes Korrelat zu beziehen, so kann man natürlich auch versuchen, das Ich als Objekt auf ein Ich als transzendentes Subjekt oder ein Ich an sich zu beziehen. Aber dies ist dann ein hypothetischer Versuch, der auf ganz gleicher Linie steht mit dem Versuch der Beziehung andrer Objekte auf äußere Dinge an sich; er muß sich ebenso wie dieser als Hypothese induktiv bewähren und recht-

fertigen, und hat gar nichts vor diesem voraus, am wenigsten eine deduktive Gewißheit, die ihn der induktiven Begründung überhöbe*).

Der dritte Weg ist derjenige, der nicht mehr auf der Seite der Vorstellung, sondern auf der Seite des Willens zum inneren Ding an sich aufstrebt. In der Funktion des eigenen Wollens sollen wir das transzendente Subjekt unmittelbar ergreifen, das sich in der Funktion der Vorstellung hinter dem Objekt verbirgt; in der Funktion des Wollens sollen wir der eigenen produzierenden Tätigkeit unmittelbar innewerden, während wir im Bewußtseinsinhalt immer nur das Produkt einer unbewußten intellektuellen Tätigkeit und die Veränderungen des Produktes anschauen. Aber auch dieser Weg ist ungangbar. Alles Innewerden ist ein Bewußtwerden; wäre es also möglich, der Willensfunktion oder gar ihres Trägers unmittelbar innezuwerden, so würden sie eben dadurch zum Gegenstand des Bewußtwerdens oder zum Objekt des Bewußtseins, also mit dessen Anschauungsformen und Denkformen bekleidet, und hörten auf, transzendentes Ding an sich zu sein. Aber es ist überhaupt jede Möglichkeit abgeschnitten, daß die Willensfunktion oder gar der Wille unmittelbar perzipiert würde.

Die aktive Willensfunktion als solche bleibt ewig unbewußt ebensogut wie die aktive Vorstellungsfunktion, die die Objekte produziert; es sind immer nur die idealen Ziele des Wollens oder die begleitenden Gefühle, die ins Bewußtsein fallen**). Und selbst wenn die Willensfunktion oder das Wollen selbst Inhalt des Bewußtseins werden könnte, so würden wir damit doch gleich fern bleiben von dem transzendenten Subjekt dieser Willensfunktion oder dem Willen an sich; das Wollen wäre doch immer nur eine subjektive Erscheinung des Willens, und dieser, das alsdann alleinige Ding an sich, bliebe uns nach wie vor gleich unerkennbar***). Nur mittelbar könnte er uns erkennbar werden,

*) Die beiden ersten dieser drei Wege gehören eigentlich zu den Übergangsformen zwischen naivem Realismus und transzendentalem Idealismus, nicht zu denen zwischen transzendentalem Realismus und Idealismus (vgl. „Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus“ 4. Aufl. S. 51—60).

**) Vgl. „Philosophie des Unbewußten“ 11. Aufl. Bd. II, S. 45—51.

***) Dies räumt selbst Schopenhauer ein, so daß sein Weg von innen zum Ding an sich lediglich auf einer bei ihm auch sonst häufig vorkommenden Verwechselung zwischen phänomenalem Wollen und essentiellem Willen beruht. (Vgl. „Kritische Grundlegung des transzendental. Realismus“ 4. Aufl. S. 66—71.) Es mischt sich hierbei naiver und transzendentaler Realismus; die Verwechselung des phänomenalen Wollens und essentiellen Willens gehört dem ersteren, der Rückschluß von dem einen auf den andern dem letzteren an.

wenn wir ihn als die hypothetische substantielle Ursache des Wollens bestimmen und ihn durch Vertretung dieser Begriffsverknüpfung als durch seinen Bewußtseinsrepräsentanten denken. Tun wir aber einmal diesen Schritt, dann können wir auch den zweiten tun, das Wollen als die unbewußte funktionelle Ursache der in unser Bewußtsein fallenden Gefühle zu denken, und das transzendente Subjekt als die Ursache der Ursache. Dann können wir auch den dritten analogen Schritt tun, und die unbewußte Vorstellung als Ursache unsrer Einheit von Bewußtseinsinhalt und Bewußtseinsform und das transzendente Subjekt als die substantielle Ursache dieser unbewußten Funktion denken. Dann ist das Gleichgewicht auf der Seite der Vorstellung und des Wollens wiederhergestellt, und das transzendente Subjekt gilt uns nun als die hypothetische einheitliche substantielle Ursache der unbewußten Vorstellungs- und Willensfunktionen. Den Weg der Hypothese aber können wir nach außen hin ebensogut beschreiten wie nach innen, so daß der letztere in methodologischer Hinsicht vor dem ersteren nichts mehr voraushat. —

Nach dem dargelegten Scheitern aller Versuche eines deduktiven Nachweises des transzendenten Subjekts sehen wir uns auf die Prüfung angewiesen, was der Solipsismus als Hypothese zu seiner Legitimation beibringen könne. Daß der Weg nach innen unmittelbar niemals über das eigne Ich hinausführen kann, ist sicher; was er unmittelbar begründen kann, ist also nur der Solipsismus. Um dieses hypothetische Ergebnis zu gewinnen, muß er aber zunächst die Grundsätze des transzendentalen Idealismus umstoßen, nämlich die Undenkbarkeit und Unerkennbarkeit des Dinges an sich überhaupt (einschließlich eines etwaigen inneren) und das Verbot des transzendentalen Gebrauchs der Kategorien und der Zeitform. Was er aber mit dieser Preisgebung sämtlicher Grundsätze des transzendentalen Idealismus (mit Ausnahme der transzendentalen Idealität der Räumlichkeit) im Vergleich zum konsequenten Idealismus gewinnt, ist so gut wie nichts.

Denn in bezug auf die ganze übrige Erscheinungswelt bleibt er reiner Traumidealismus, und nur für die erste Person des Traumes statuiert er die Ausnahme einer transzendentalen Realität, und in bezug auf alle seine theoretischen und praktischen Konsequenzen bleibt dieser solipsistische Traumidealismus genau so absurd wie der konsequente transzendentale Traumidealismus.

Höchstens insoweit könnten die praktischen Konsequenzen gemildert erscheinen, als sich in der Realität der unbewußten Produktivität eine Möglichkeit zu eröffnen scheint für die Leitung des Traumbilderwechsels nach eudämonologischen Rücksichten. Aber da ein Einfluß der Wünsche des Träumenden auf die unbewußte Produktivität und ihre Produkte nicht nachweisbar ist, da im Gegenteil diese nur zu häufig den Wünschen des Träumers zuwiderlaufen, so zerrinnt auch diese Aussicht in nichts. Es ist offenbar ein falscher Schein, daß der Träumende durch seinen Willen den Traumverlauf, wenn auch nur durch die handelnden Eingriffe der ersten Person beeinflusse, oder daß sein Wille für den Gang der Traumereignisse mitbestimmend sei. In Wahrheit ist das Wollen oder Nichtwollen des Träumers eine Wirkung organischer transzendenter Ursachen, die gleichzeitig den Traumverlauf und den Willen des Träumers bestimmen. Was koordinierte Wirkungen gemeinsamer transzendenter Ursachen sind, wird nur irrtümlich in ein (immanentes) Kausalverhältnis zueinander gesetzt. Und wenn selbst eine Spur von solchen rückwirkenden Einflüssen anzunehmen wäre, so würde doch gegen die schlechthin illusorische Beschaffenheit des gesamten objektiven Trauminhalts und aller seiner ethischen und religiösen Beziehungen nicht aufzukommen sein. Als Hypothese genommen, gelangt der Solipsismus bei dem Versuch seiner induktiven Bewährung genau ebenso zur *reductio ad absurdum* wie der konsequente Idealismus; während dieser aber die formelle Konsequenz für sich voraus hat, stößt jener die Grundsätze des transzendentalen Idealismus prinzipiell über den Haufen, um dann doch nur in einer unendlich schüchternen und ergebnislosen Weise von der so gewonnenen Hypothesenfreiheit Gebrauch zu machen und bei wesentlich demselben absurden Ergebnis zu münden. Die Umstoßung der negativen Dogmen des transzendentalen Idealismus kann erst dann fruchtbar werden, wenn die Hypothese des Dinges an sich auf breitester Basis versucht wird, aber nicht auf einem einzigen willkürlich herausgegriffenen Punkte.

Wie der konsequente Idealismus sich in die Sphäre der Bewußtseinsimmanenz einsperrt, so sperrt der Solipsismus sich in die Sphäre der (bewußten und unbewußten) Subjektivität ein. Wie jener das Transzendente oder doch seine Beziehungsfähigkeit zum Immanenten negativ-dogmatisch ableugnet, ebenso negativ-dogmatisch leugnet dieser das Transsubjektive, oder doch seine Beziehungsfähigkeit zum Subjektiven ab. Er ist der völlig konsequente „subjektive Idealismus“, der aber als „subjektiver“ schon ein inkonsequenter transzendentaler Idealismus ist. Da beide in der Absurdität ihrer Ergebnisse wesentlich auf dasselbe hinauskommen, so ist es kein Wunder, daß „transzendentaler Idealismus“ und „subjektiver Idealismus“ für gewöhnlich als Wechselbegriffe gebraucht werden, obwohl sie im Prinzip sehr verschieden sind.

Dieser Unterschied zeigt sich jedoch in seinen praktischen Konsequenzen, wenn diese logisch folgerichtig gezogen werden. Der konsequente transzendentale Idealismus kann als absoluter Illusionismus folgerichtigerweise nur zu absolutem Indifferentismus führen; er hat keinen Grund, das eigene Ich vor irgendeinem anderen Ich zu bevorzugen, weil er weiß, daß es ein ebenso gegenstandsloser und wesenloser Schein ist wie alle übrigen, daß sein Ich als unwirkliche Illusion den illusorischen Traumverlauf nicht beeinflussen kann, und daß, selbst wenn er dies könnte, doch diese oder jene Wendung des Traumverlaufs völlig gleichgültig wäre. Der konsequente subjektive Idealismus oder Solipsismus führt dagegen folgerichtig zum absoluten Egoismus oder souveränen Subjektivismus; denn ihm gilt alles als gegenstandsloser Schein mit Ausnahme des eigenen Ich, das die einzige Realität in dieser Welt des Wahns ist. Was das Ich den Erscheinungsobjekten seines Bewußtseins antut, ist für diese völlig gleichgültig, da sie bloß Wahngebilde des Ich sind; das Ich hat also auf sie nicht die mindeste Rücksicht zu nehmen. Das Ich ist der Einzige, und die Welt sein Eigentum, das gleichgültige Material, mit dem seine Willkür schaltet und seine Laune spielt. Alles hat reellen Wert nur, sofern es sich auf die einzige Relation, das Ich, bezieht (Stirner); das Ich wird dadurch über die Sphäre der Endlichkeit hinausgehoben und selbst zum Absoluten, zum Schöpfer seiner Welt,

die es auch wieder zerschlagen kann, wie der Töpfer seine Gefäße. Dieser praktische Standpunkt ist streng notwendig auf dem Boden des theoretischen Solipsismus, auf jedem anderen ist er verrucht und tollhäuslerisch, eine Ausgeburt des äußersten Größenwahns.

Soviel ist ja dem Solipsismus zuzugestehen, daß er es an dem richtigen Ende angefangen hat, um über den konsequenten Idealismus hinwegzukommen. Wenn es doch einmal die Kategorie der Kausalität in ihrem transzendenten Sinne ist, die allein über den Bewußtseinsinhalt hinausführen kann, so ist es ganz richtig, zum Bewußtseinsinhalt zunächst seine unmittelbare Ursache, d. h. die ihn produzierende unbewußte Geistestätigkeit und ihren Träger, als erste und unentbehrlichste Bedingung seiner Existenz zu fordern. Aber der Fehler des Solipsismus ist, daß er nun aufhört, die Kategorie der Kausalität noch weiter anzuwenden, und daß er es versäumt, von der unwillkürlichen Bestimmtheit der unbewußten Produktivität des Wahrnehmenden auf die sie bestimmenden Ursachen zurückzuschließen, die außerhalb der Sphäre seiner Subjektivität liegen. Tatsächlich bilden wir den Begriff der Kausalität zunächst an den Einwirkungen von äußeren Dingen an sich und übertragen ihn dann erst auf unsre Einwirkungen auf die Dinge an sich, und erst in dritter Reihe auf die Einwirkung des Ich an sich auf den Bewußtseinsinhalt. Diese innere Kausalität vom unbewußten Subjekt auf den Bewußtseinsinhalt begreifen wir erst sehr spät als eine wahrhafte Kausalität, während wir zunächst die ganze Sphäre der Subjektivität als Eines nehmen und ihre transzendente Wechselwirkung mit den äußeren Dingen an sich ins Auge fassen. Ob die Kausalität des eigenen Willens eine über den eigenen Bewußtseinsinhalt hinausgreifende transzendente Wirkung erzielt oder nicht, darüber kann uns unser Bewußtsein unmittelbar gar nichts lehren. Wir erfahren darüber erst indirekt etwas und zwar positiv nur in dem Falle, wenn wir Grund haben, eine transzendente Kausalität der anderen Dinge an sich auf uns anzunehmen. Denn nur, wenn wir konstatieren, daß die Dinge an sich mit dem Eintritt unserer Willenstätigkeit eine Veränderung erlitten haben, die unserm Willensinhalt entspricht, nur dann sind wir berechtigt anzunehmen, daß diese Willensaktion in der Tat eine transzendente Wirkung hervorgebracht habe. Somit können wir nur aus unserm transzendenten Erleiden auf unser transzendentes Tun zurückschließen, nicht umgekehrt, und die Kausalität des Ich an sich auf den eignen Bewußtseinsinhalt ist, wenngleich der Sache nach die erste Funktion im unbewußten Prozeß des Erkennens, doch dem Begriffe nach für unsere bewußte Erkenntnis erst das Dritte. —

Das sittliche Bewußtsein fordert gebieterisch eine transzendentale Realität auch der übrigen Personen des Lebenstraumes außer der ersten. Der gesunde Menschenverstand läßt sich viel gefallen, aber das nicht, daß man ihm Weib und Kind, Freund und Feind zu bloßen Vorstellungsgruppen seines Bewußtseins ohne transzendentale Realität verflüchtigt. Auch wer (wie Schopenhauer) den Solipsismus für theoretisch unwiderleglich erklärt, pflegt doch davon überzeugt zu sein, daß er praktisch ins Narrenhaus gehört. Will der subjektive Idealismus als erkenntnistheoretische Weltanschauung möglich werden, so muß er die Sphäre der reinen Subjektivität ebenso überschreiten, wie er die Sphäre der reinen Immanenz schon überschritten hat. Die Handhabe dazu bietet ihm der Analogieschluß von der transzendentalen Realität der ersten Person seines Lebenstraumes auf die transzendentale Realität der übrigen Personen, insofern sie der ersten geistig verwandt und ähnlich sind. So schlägt der Solipsismus in einen immaterialistischen Spiritualismus der menschlichen Geisteswelt um; dieser Standpunkt ist dadurch charakterisiert, daß ich zwar meinesgleichen, aber auch nur diesen die Würde von geistig substantiellen Dingen an sich zugestehe, die ich dem eigenen Ich analog denke. Bei diesem Analogieschluß von der transzendentalen Realität der ersten Person des Lebenstraumes auf diejenige auch der übrigen Traumfiguren wird freilich der wichtige Unterschied übersehen, daß die erste Person nur darum auf ein transzendentes Korrelat bezogen wird, weil dieses als das unbewußte Subjekt, als Träger und Produzent des gesamten Lebenstraumes samt den auf die „erste Person" bezogenen Gefühlen gedacht wird. Die übrigen Traumfiguren meines Bewußtseins sind aber nicht in demselben Sinne unmittelbare Produkte der ihnen entsprechenden transzendenten Korrelate, sondern ebenfalls Produkte meines Ich an sich, genau so wie die erste Person meines Lebenstraumes. Die Analogie ist also gradezu eine solche wider besseres Wissen zu nennen; sie stützt sich unvermerkt doch wieder

auf ein Residuum des naiven Realismus, insofern den Vorstellungsobjekten meines eigenen Leibes und der Leiber anderer Individuen in meinem Bewußtsein eine mehr als bloß subjektive Realität zugeschrieben wird. Diese Abschweifung setzt voraus, daß mein reales Subjekt als transzendentes Korrelat meines vorgestellten Leibes nicht als dasjenige meiner gesamten subjektiven Erscheinungswelt aufgefaßt wird; denn nur dann kann ich aus meinen Vorstellungsobjekten anderer Leiber auf entsprechende transzendente Korrelate schließen. —

Da nun aber einmal die Brücke, über die hierbei von dem Glauben an das innere Ding an sich zum Glauben an äußere Dinge an sich fortgeschritten wird, zunächst nicht eine fortgesetzte Anwendung der Kategorie der Kausalität, sondern ein Analogieschluß ist, so bleibt auch zunächst noch die Möglichkeit offen, eine transzendente Kausalität zwischen den verschiedenen Personen der reinen Geisterwelt zu leugnen und sie sämtlich als fensterlose Monaden zu betrachten, deren jede nur mit ihrem eigenen inneren Lebenstraum beschäftigt ist. Soll trotzdem eine ideale Korrespondenz und Korrelation der realen übrigen Personen mit dem Lebenstraum einer jeden stattfinden, so ist dies nur durch eine dem Dasein aller übergeordnete Kausalität möglich, gleichviel ob man diese Kausalität des absoluten Geistes als die von Fall zu Fall sich betätigende eines Uhrenschiebers, oder ob man sie als die ein für allemal vorsorgende des Uhrmachers denken will. Wenn A die Wahrnehmung hat, daß sein Freund B in sein Zimmer tritt und ihn mit Wort und Handschlag begrüßt, so muß demnach entweder Gott diese Wahrnehmung als eine Folge dessen gesetzt haben, daß B die Wahrnehmung hat, seinen Freund A zu besuchen und zu begrüßen, oder Gott muß von Anbeginn der Schöpfung durch eine prästabilierte Harmonie vorgesorgt haben, daß in den Lebensträumen von A und B dieser korrespondierende Traum zu gleichen Zeitpunkten des transzendent-realen Weltprozesses eintritt.

Die erstere, Berkeleysche Ansicht enthält das Wahrheitsmoment, daß ohne Verbindung von A und B in einem gemeinsamen ontologischen Zentrum und ohne eine Aktion des absoluten Subjekts in den eingeschränkten Subjekten eine Kausalität derselben aufeinander allerdings undenkbar wäre. Die zweite, Leibnizsche Ansicht enthält das Wahrheitsmoment, daß alle Phasen des Weltprozesses bereits durch den ersten Akt der weltsetzenden Tätigkeit des Absoluten implizite harmonisch prädeterminiert sind; aber sie verkennt, daß diese Prädetermination nur eine implizite ist und in jedem Augenblick zu ihrer Explikation einer realen Tätigkeit des Absoluten bedarf. Beide Ansichten verkennen außerdem, daß die Tätigkeiten des absoluten Subjekts, die in jedem Augenblick das implizite Prädeterminierte reell explizieren, *eo ipso* reale Tätigkeiten der eingeschränkten Individualsubjekte sind, insofern sie zu den relativ konstanten Gruppen der absoluten Tätigkeit gehören, welche diese Individuen konstituieren. Doch diese metaphysische Abschweifung soll nur beiläufig die besprochenen Ansichten erläutern, und nicht sie kritisieren.

Erkenntnistheoretisch betrachtet, stimmen beide Ansichten darin überein, daß sie die supponierte Korrespondenz meiner Vorstellungsbilder von andern Menschen mit solchen menschlichen Geistern an sich durch die Hilfshypothese einer transzendenten Kausalität zweiter Ordnung denkbar und begreiflich zu machen suchen, die zu der transzendenten Kausalität erster Ordnung, d. h. zu dem unbewußten Einfluß des menschlichen Geistes auf den eigenen Lebenstraum, hinzukommen soll. Indem aber diese Kausalität zweiter Ordnung sofort nach rückwärts und oben in der Richtung auf einen hypothetischen absoluten Geist gesucht wird, bleibt die vorläufig näherliegende Annahme einer Kausalität der vorausgesetzten menschlichen Geister aufeinander außer acht. Infolgedessen wird aber der ganze Zweck des Analogieschlusses auf andre Geister, die Befriedigung des sittlichen Bewußtseins verfehlt. Denn das, was das sittliche Bewußtsein postuliert, um eine mehr als illusorische Grundlage zu gewinnen, ist nicht die transzendente Realität andrer Menschen als solche, sondern die transzendentale Wahrheit der vorgestellten sittlichen Beziehungen, und die erstere hat nur als Mittel zur Ermöglichung der letzteren, aber nicht unabhängig von einer solchen und rein für sich, ein sittliches Interesse. Die transzendentale Wahrheit der vorgestellten sittlichen Beziehungen hängt aber ganz und gar an der transzendenten Kausalität zwischen den Menschen an sich.

Wenn ich meinen Feind aus Lebensgefahr errette, so hängt die sittliche Bedeutung meiner Tat davon ab, daß ich mir nicht bloß einbilde, ihn zu retten, sondern daß es wirklich die transzendente Kausalität meines Handelns ist, wodurch er als transzendent-

reales Individuum vor dem Tode bewahrt wird. Es nutzt mir nichts, wenn Gott auf irgendwelche Weise dafür sorgt, daß mein Feind in seinem Lebenstraum diese meine rettende Tat auch zu derselben Zeit träumt; darum bleibt meine sittliche Tat doch illusorisch. Wohl aber wird sie zur Wahrheit, wenn mein Feind während meiner rettenden Tat schlief oder bewußtlos war und niemals in seinem Leben etwas davon erfährt, statt dessen aber meine Handlung durch transzendente Kausalität wirklich seinen Tod verhütete. Es braucht auch kein Dritter jemals von meiner guten Tat etwas zu erfahren; das schädigt ihren sittlichen Wert in meinen Augen gar nicht, sondern kann ihn eher durch Ausscheidung aller Eitelkeitsmotive noch heben. Wenn dagegen eine beliebig große Zahl von Menschen gleichzeitig die Vorstellung hat, daß ich solche Tat vollbringe, aber alles nur eine Vielheit von parallelen Träumen ohne transzendentale Realität meines Handlungstraumes ist, so ist und bleibt es eine gemeinsame Illusion, daß ich gehandelt und damit für den Feind etwas Gutes getan habe.

Wenn doch alle scheinbare Wechselwirkung der Menschen ein bloßer Parallelismus ihrer Lebensträume ist, so gibt es gar keinen Grund mehr, warum eine gleiche Geschwindigkeit des Traumablaufes in allen einen Vorzug haben sollte vor einer ungleichen. Es ist ja ganz gleich, zu welcher Zeit ich ein Erlebnis träume, das ein andrer auch träumt, ob früher oder später oder gleichzeitig. Wenn mein jetziger Traum meiner guten Handlung für das absolute Subjekt zum Anlaß oder zur Gelegenheitsursache (*cause occasionelle*) wird, in meinem Feinde den entsprechenden Traum tausend Jahr später zu erregen, so ist das grade ebensogut und ebenso gleichgültig für mich, als wenn er es nach einer Stunde oder einer Minute oder einer Sekunde oder einer hundertstel Sekunde tut. Ja sogar, wenn die Zeitlichkeit nur subjektive Anschauungsform des Bewußtseins wäre, würde es an jeder Möglichkeit fehlen, eine transzendent-reale Gleichzeitigkeit oder Ungleichzeitigkeit der verschiedenen Lebensträume nach ihren verschiedenen inneren Phasen zu konstituieren oder zu konstatieren.

Das, worauf es mir im sittlichen Interesse allein ankommt, ist doch nur, daß mein instinktiver Glaube an die transzendentale Realität der von mir vorgestellten sittlichen Handlung keine Täuschung, kein Irrwahn ist. Wenn aber einmal die Welt so eingerichtet ist, daß meine intellektuellen und ethischen Instinkte mich mit

diesem Glauben prellen, so kann es mir ganz gleichgültig sein, ob etwaige andre Menschen zu derselben Zeit oder zu anderer Zeit entsprechende Illusionen haben, oder ob in ihrem Lebenstraum gar kein Korrelat zu meiner geträumten guten Handlung vorkommt. Die Theorien der *causes occasionelles* und der *harmonie préétablie* geben sich die völlig unnütze Mühe, eine zeitliche Koinzidenz und einen sachlichen Parallelismus der Lebensträume herzustellen, an dem niemand das geringste Interesse hat. Wenn die andern Menschen nicht in realer Wechselwirkung zu mir stehen, so mögen sie träumen, was sie Lust haben, — was kümmert es mich!

Das Vorstellungsbild, das ich mir von der geistigen Individualität meiner Mitmenschen mache, umfaßt ihren Charakter, ihr Gemüt und ihre Intelligenz. Alle drei erschließe ich aber lediglich aus ihren Handlungen und Reden, und wenn sie in Wirklichkeit weder handeln noch reden, sondern bloß träumen, so ist auch mein Vorstellungsbild auf falschen Voraussetzungen erbaut. Es hat dann gar keinen Sinn mehr, zu sagen, daß das Individuum A als geistiges Ding an sich meiner Vorstellung von seiner Individualität entspreche. Das transzendent-reale Individuum A entspricht meiner Vorstellung von dem Menschen A nicht mehr und nicht weniger als meiner Vorstellung von dem Menschen B oder X. Denn ich verstehe unter meiner Vorstellung von A die geistige Individualität, die ich instinktiv als transzendente Ursache aller der direkten und indirekten Einwirkungen voraussetze, die ich in meinem Leben durch Taten und Worte von A erfahren zu haben meine. Wenn es aber eine Illusion ist, daß ich von irgendeinem Menschen in meinem Leben Einwirkungen erfahren habe, so ist es auch eine Illusion, daß meiner Vorstellung von der Ursache dieser vermeintlichen Einwirkungen irgendein Ding an sich als transzendentes Korrelat entsprechen könne. Es kommt immer wieder darauf hinaus, daß kausal beziehungslose Dinge an sich so gut wie nicht seiend für mich sind. Der immaterialistische Spiritualismus kann also erst dann seiner Hypothese einer realen Geisterwelt irgendwelchen theoretischen und praktischen Wert verleihen, wenn er die Beziehungslosigkeit zwischen den Geistern durch eine transzendente Kausalität derselben aufeinander ersetzt. Nur vermittels einer solchen kann das vorgestellte Tun des einen Menschen als transzendent-reales

Tun zu einem transzendent-realen Leiden des andern Menschen und dadurch schließlich auch zu einem vorgestellten Leiden desselben führen; nur vermittels einer solchen transzendenten zeitlichen Kausalität kann die zeitliche Bestimmtheit des vorgestellten Tuns in dem einen Bewußtsein zu einer zeitlichen Bestimmtheit des vorgestellten Leidens in dem andern Bewußtsein führen und der ganze Weltprozeß durch eine gemeinsame transzendente Zeit gebunden werden. —

Nun stellt das wahrnehmende Bewußtsein die transzendente Kausalität zwischen dem Geiste eines Mitmenschen und seinem eigenen sich als vermittelt vor durch die transzendente Kausalität des ersteren auf den ihm zugehörigen materiellen Leib, durch die transzendente Kausalität der beiden Leiber aufeinander und durch die transzendente Kausalität des eignen Leibes auf den eignen Geist. Von einer solchen Ausdehnung der Hypothese der transzendenten Kausalität will aber der immaterialistische Spiritualismus nichts wissen, weil er ja in dem negativen Dogmatismus des transzendentalen Idealismus noch so weit befangen ist, daß er für alle Vorstellungen materieller Dinge die korrespondierenden Dinge an sich rundweg leugnet, und nur für die Vorstellung geistiger Personen die Korrespondenz von geistigen Dingen an sich zugibt. Will er nun von dieser Hypothese einer Geisterwelt irgendwelchen Nutzen ziehen, so muß er sich bequemen, eine direkte transzendente Kausalität von Geist auf Geist unter Überspringung der zugehörigen Leiber anzunehmen. Soweit mein Wahrnehmungsablauf sich auf Geister meinesgleichen und deren Tun und Lassen bezieht, hat er nunmehr transzendentale Realität, ist also kein Traum mehr; insoweit er aber die Einwirkung der Geister auf mich und meine Einwirkungen auf sie in die Bilder von leiblichen Bewegungen und Stimmklängen einkleidet, ist er wegen seiner transzendent-realen Grundlage zwar nicht mehr Traum, aber doch halluzinatorische Illusion zu nennen. Der Unterschied zwischen wachem Wahrnehmungsverlauf und Traum, der für den konsequenten Idealismus und den Solipsismus verschwunden war, ist jetzt sichergestellt, insofern dem ersteren transzendentale Realität in bezug auf die übrigen Personen zukommt, dem letzteren aber nicht. Dagegen ist der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Halluzination auch vom Standpunkte des immaterialistischen Spiritualismus aus noch nicht anzugeben.

Die Halluzination ist nämlich eine Sinnesvorstellung, die an sinnlicher Lebhaftigkeit und sonstigem Verhalten der Wahrnehmung gleichsteht, aber nicht durch die Sinnesaffektion von seiten eines Dinges an sich, sondern nur durch subjektive Erregung der Sinnlichkeit hervorgerufen ist. Für denjenigen, der ein Ding an sich des eigenen Leibes annimmt, kann natürlich der subjektive Erregungsreiz der Halluzination in diesem Ding an sich des eigenen Leibes liegen; für den immaterialistischen Spiritualisten aber fällt diese Möglichkeit weg, und es bleibt nur die andre Möglichkeit übrig, daß die Erregung der Halluzination von der eignen Seele ausgeht, eine Möglichkeit, die nur von rein materialistischer Seite bestritten werden könnte. Nun ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß die Seele zur Hervorbringung einer bestimmten Halluzination von seiten einer andern Seele den Impuls empfängt, sei es, daß die andre Seele eine entsprechende Halluzination zuvor in sich selbst erzeugt hat, sei es, daß sie nur einen affektiven oder stimmungsmäßigen Impuls gibt, der dann von der ihn empfangenden Seele symbolisch zu einer Halluzination verarbeitet wird. Im ersteren Falle haben wir es mit Halluzinationsansteckung oder Halluzinationsübertragung, im letzteren Falle mit einer bewußten oder unbewußten magischen Willenswirkung zu tun.

Alle transzendente Kausalität kann im System des immaterialistischen Spiritualismus nur entweder Halluzinationsansteckung oder magische Willenswirkung von Seele auf Seele sein. Sofern diese transzendente Kausalität den Schein annimmt, durch die dinganischlosen Vorstellungsobjekte von Leibern vermittelt zu sein, gehört dieser Schein bereits mit zu dem Inhalt der übertragenen oder symbolisch angeregten Halluzination. Wenn ich z. B. die Wahrnehmung habe, daß ein andrer Mensch mich schlägt, so kommt das daher, daß dieser andre Mensch erstens den Willen hatte, mich zu schlagen, und zweitens die Halluzination, daß er diesen Willen ausführt; letztere, vielleicht unterstützt durch den ersteren, wirkt in mir drittens die Halluzination, von dem ihm in meiner subjektiven Erscheinungswelt entsprechenden Vorstellungsobjekt geschlagen zu werden, und viertens den halluzinatorischen Schmerz des empfundenen Schlages. Diese Vorstellung und Empfindung kann nun fünftens in mir den Willen zum Wiederschlagen motivieren, worauf dann dieselbe Reihe von Glie-

dern sich in der Richtung von mir auf den andern wiederholt. Es findet also nach dieser Ansicht beim Verkehr zwischen Menschen wirklich eine transzendente Kausalität statt, aber nur von Seele auf Seele, nicht von Leib auf Leib. Wer nur die Mechanik der materiellen Atome als natürliche Kausalität gelten läßt, wird eine solche Kausalität unmittelbar von Seele auf Seele übernatürlich oder supranaturalistisch nennen müssen; aber auch wer den Begriff des Natürlichen in einem weiteren Sinne faßt, wird doch diese Art von transzendenter Kausalität als magisch und mystisch bezeichnen müssen. Daß die Auflösung aller Wahrnehmung in mystisch oder magisch bewirkte Halluzinationen für die gewöhnliche Auffassung der Menschen äußerst paradox ist, das macht dem immaterialistischen Spiritualismus wenig Kummer; er beruft sich darauf, daß wir doch eben gar nicht wissen, was die Kausalität eigentlich ist, und wie letzten Endes eine Wirkung oder Zustandsveränderung von A auf B übertragen werde.

Es ist nicht zu leugnen, daß diese Ansicht den dringendsten Anforderungen des sittlichen Bewußtseins Genüge tut und durch nichts behindert ist, als Gipfel und Urquell ihres Geisterreiches einen an sich seienden Gott zu statuieren, also auch den Bedürfnissen des religiösen Bewußtseins eine Grundlage zu geben. Man kann sagen, daß hier zum erstenmal der inkonsequente Idealismus sich soweit von dem konsequenten Idealismus entfernt und mit soviel transzendental-realistischen Elementen durchsetzt hat, um praktisch einigermaßen erträglich zu werden. Ein Standpunkt, der ein inneres Ding an sich und viele äußere Dinge an sich, und zwischen ihnen eine zeitliche transzendente Kausalität annimmt, hat im Prinzip schon so sehr mit dem Idealismus gebrochen und nähert sich schon so sehr dem transzendentalen Realismus, daß man sagen kann, seine Inkonsequenz liege eigentlich nur noch darin, daß er sich scheut, voll und ganz transzendentaler Realismus zu werden, und daß er immer noch negative idealistische Dogmen auf untergeordneten Punkten festhält trotz seines prinzipiellen Bruches mit den idealistischen Grundsätzen. Von dieser Inkonsequenz kommt es dann, daß dieser Standpunkt theoretisch so überaus unzulänglich und unbefriedigend erscheint trotz seiner praktischen Erträglichkeit; denn die letztere rührt von den transzendental-realistischen, die erstere von den idealistischen Bestandteilen dieser Mischform her.

Ich weiß faktisch von andern Personen gar nichts außer durch ihre Einwirkungen auf mich; ich weiß aber auch von ihren Einwirkungen gar nichts außer durch meine Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen aber belehren mich unmittelbar nicht über die seelischen Eigenschaften dieser Personen, sondern nur über ihre leibliche Existenz und deren Veränderungen. Nur aus den Veränderungen in ihrer leiblichen Existenz (Handlungen, Gebärden, Worte) und aus der Beschaffenheit der Veränderungen, die sie durch ihre leibliche Tätigkeit in der Körperwelt hervorbringen (Taten, Schriften, Kunstwerke usw.), kann ich durch Rückschlüsse mir eine Vorstellung von ihrer geistigen Individualität bilden, und nur durch die Realität dieser körperlichen Veränderungen kann mir die Realität ihrer geistigen Existenz in demselben Sinne des Wortes „Realität" bezeugt werden. Hätten die von mir wahrgenommenen Veränderungen der Körperwelt und der leiblichen Existenz jener Personen nur die Bedeutung einer rein immanenten, empirischen Realität im Sinne von Halluzinationen, so könnte auch die Realität der geistigen Individuen nur eine ebensolche Realität haben. Fehlte den ersteren die transzendentale Realität, so wäre auch der aus ihnen gezogene Schluß auf diejenige der letzteren unberechtigt. Ist der Brief, durch den mein Freund mir seine Gesinnungen bekundet, ist die Hand, mit der er den Brief geschrieben hat, kein Ding an sich, so habe ich auch nicht den mindesten Grund zu der Annahme, daß sein Geist ein solches sei. Sind sein Brief und seine Hand, die die meine drückt, nur meine Halluzinationen, so spricht alles dafür, daß auch mein Vorstellungsbild seiner geistigen Individualität nur eine subjektive Realität in meinem Bewußtsein habe, gleich den Halluzinationen, aus denen ich es entwickelt habe, und nichts spricht dafür, daß es ein Ding an sich zum Korrelat habe, durch dessen mystisch-magisch-supranaturalistische Einwirkung ich zur Produktion jener Halluzinationen angeregt sei. Vielmehr muß alsdann eine solche Annahme als eine völlig willkürliche Vermutung zurückgewiesen werden.

Die Analogie mit der Halluzinationsansteckung, der Vorstellungsübertragung, der Übertragung von Willensimpulsen (*suggestion mentale*), der magischen Fernwirkung und ähnlichen Erscheinungen des abnormen Seelenlebens, darf für den immaterialistischen Spiritualismus nicht verwertet werden. Denn die Deu-

tung dieser abnormen Erfahrungen als eine mit Überspringung der Körperwelt von Seele zu Seele wirkende Kausalität ist erstens selbst noch zweifelhaft, und kann zweitens selbst nur auf die Voraussetzung einer transzendenten Realität der materiellen Welt gestützt werden. Zweifelhaft ist sie insofern, als bei vielen dieser Erscheinungen ebensowohl an eine induktorische Erregung des einen Gehirns durch die lebhaften Schwingungsprozesse des andern, als an eine rein immaterielle Wirkung von Seele auf Seele gedacht werden kann und muß. Aber auch da, wo die materielle Vermittelung durch die molekulare Mechanik der beiden Gehirne für die Erklärung nicht mehr verwendbar scheint, kann doch nur darum der Schluß auf eine ausnahmsweise direkte Seelenwirkung gewagt werden, weil der Regel nach die gesetzmäßige Vermittelung der Wirkungen von Seele auf Seele durch die Körperwelt als selbstverständliche Voraussetzung angenommen ist.

Nur dann, wenn ich durch eine halluzinationsfreie sinnliche Wahrnehmung konstatieren kann, daß eine übertragende und eine aufnehmende Person als Dinge an sich vorhanden sind, und daß die aufnehmende Person dieselbe Vorstellung empfängt, die die übertragende hat und übertragen will, nur dann bin ich zu dem Schlusse berechtigt, daß bei einer häufigen Wiederkehr solcher Fälle wirklich eine Vorstellungsübertragung anzunehmen sei. Und nur dann, wenn ich durch sorgfältig kontrollierende sinnliche Wahrnehmung konstatieren kann, daß eine sensorielle Vermittelung irgendwelcher Art zwischen der übertragenden und der aufnehmenden Person schlechthin ausgeschlossen ist, nur dann darf ich zu der Hypothese greifen, daß dann doch wohl auch eine suprasensorielle Art der Übertragung vorkommen müsse. Beides ist aber nur möglich auf der Grundlage eines auch die Körperwelt umfassenden transzendentalen Realismus und unmöglich auf Grund eines immaterialistischen Spiritualismus. Auf der ersteren Grundlage gelangt man zu der Einsicht, daß solche abnorme Erscheinungen seltene Ausnahmen bilden, und deshalb jede Verallgemeinerung derselben zur Regel der Wahrheit zuwiderläuft. Auf der letzteren Grundlage, wo Wahrnehmung und Halluzination noch nicht unterschieden werden, kann man niemals dazu gelangen, von der Halluzination auf eine andre Ursache derselben zurückzuschließen als auf die unbewußten Vorgänge im eigenen Geist.

Damit ist die theoretische Unhaltbarkeit auch dieser Form des inkonsequenten Idealismus nachgewiesen. Es ist ebenso einseitig, die Geister als substantielle Dinge an sich gelten zu lassen und die Körper als solche zu leugnen, wie es einseitig ist, die Körper als substantielle Dinge an sich gelten zu lassen, aber die Geister als solche zu leugnen. Das erstere ist genau derselbe Fehler auf seiten des negativen Dogmatismus, wie das letztere auf seiten des positiven Dogmatismus. Der ins Absurde verrannte Idealismus, der aus ethischen Gründen den Rückweg sucht, greift zunächst nach den geistigen Dingen an sich, die er praktisch nicht entbehren kann, während er in seiner negativ-dogmatischen Verranntheit die materiellen Dinge an sich zu leugnen fortfährt, die ihm praktisch entbehrlich scheinen. Der naive Realismus hingegen, der die materiellen Dinge an sich gelten läßt, weil er sie unmittelbar wahrzunehmen wähnt, leugnet die geistigen Dinge an sich, weil er sie nicht mit Händen greifen und auf die Wage legen kann. Der erstere verkennt, daß die Hypothese von geistigen Dingen an sich nur aufrechtzuerhalten ist, wenn sie auf die Hypothese von materiellen Dingen an sich gestützt wird. Der letztere dagegen verkennt, daß auch die materiellen Dinge an sich nur indirekt erschlossen werden können, und daß deshalb kein Grund vorliegt, mit dem schließenden Denken bei ihnen haltzumachen und vor dem nächsten Schritte zu den geistigen Dingen an sich zu scheuen. —

Die Inkonsequenz des immaterialistischen Spiritualismus erhellt auch daraus, daß er für die Anerkennung der geistigen Dinge an sich eine scharfe Grenze ziehen will, während eine solche sich gar nicht ziehen läßt.

Solange der Schluß auf die transzendentale Realität meiner Vorstellungsbilder von andern Personen nur auf die Analogie mit der transzendentalen Realität meines Vorstellungsbildes von meiner eigenen Person gestützt wurde, ließ es sich begreifen, daß ich nur auf meinesgleichen die mir einmal eingeräumte Würde eines Dinges an sich übertragen sollte. Nachdem aber dieser Analogieschluß sich für sich allein als unzuverlässig und kraftlos erwiesen hat, und es doch erst die Hypothese einer transzendenten Kausalität ist, was mich berechtigen kann, transzendente Korrelate zu den Vorstellungsbildern anderer Personen als die transzendent-realen Ursachen dieser meiner Vorstellungsbilder zu suppo-

nieren, so muß ich mich auch streng an den Leitfaden dieser transzendenten Kausalität halten, und habe kein Recht, die mir tatsächlich gegebenen kausalen Mittelglieder einfach zu überspringen.

Was ist ein Geist meinesgleichen? Ist es auch das spielende Kind, der sprachlose Säugling, der Embryo, das eben befruchtete Ei? Ist es auch der Buschmann, der Papua, der Kretin, der Blödsinnige, der Schwachsinnige, der Irrsinnige? Ohne Zweifel sind diese Fragen zu bejahen. Auch das eben befruchtete Ei ist ein, wenn auch noch unentwickeltes Seelenwesen, ein psychisches Ding an sich, und auch der tiefstehende Naturmensch ist ein zurückgebliebenes, und der Blödsinnige ein verkümmertes geistiges Individuum. Wenn aber dem so ist, darf ich dann dem menschenähnlichen Affen, dem treuen Hunde, dem edlen Pferde, dem klugen Elefanten die Würde eines geistigen oder seelischen Dinges an sich vorenthalten, die ich dem unentwickeltsten und verkümmertsten menschlichen Individuum nicht verweigere? Sind sie nicht oft genug die vertrautesten Freunde des Menschen, an denen ein Stück seines Lebens hängt? Haben sie nicht Charakter, Gemüt und Intelligenz gleich den Menschen, also die drei Seiten, aus deren Vorstellung sich uns das Bild einer geistigen Individualität zusammensetzt? Sind es nicht dieselben Grundtriebe der Ernährung und Fortpflanzung, auf denen das tierische wie das menschliche Seelenleben sich erbaut, und sind es nicht die nämlichen Charakterzüge und Gemütseigenschaften, die uns hier wie dort als Ergebnis des seelischen Entwickelungsprozesses begegnen? Wenn eine wohlhabende alte Jungfer sich erhängt, weil sie den Tod ihres letzten vierbeinigen Freundes auf der Welt nicht ertragen kann, ist das wirklich bloß eine sonderbare Illusion von ihr? Hat ihr Vorstellungsbild von der seelischen Individualität ihres geliebten Hundes und haben alle ihre Gemütsbeziehungen zu dem Tiere ebensowenig transzendentale Realität gehabt, als ihr Vorstellungsbild von seiner leiblichen Individualität gehabt haben soll?

Man mag den Unterschied zwischen Tier und Mensch für so groß halten, wie man will, so wird doch eine primitive Entwickelungsstufe oder Verkümmerung das höhere Wesen unter das seelische Niveau des voll entwickelten niederen herabdrücken, und die scharfe Grenzlinie verwischen. Ist es aber sicher, daß das sittliche Bewußtsein auch das Verhalten des Menschen zu den Tieren in seinen Kreis zieht und daß das Gewissen gegen die zwecklose Mißhandlung von Tieren ebenso wie gegen diejenige von Menschen reagiert, dann muß auch die ethische Forderung einer transzendentalen Realität von den Menschen auf die Tiere ausgedehnt werden. Eine sittliche Gesinnung, die alle Lebewesen als Brüder betrachtet, wird einen Idealismus verwerfen, der die Grenzlinie zwischen Illusion und Wahrheit in der subjektiven Erscheinungswelt grade da zieht, wo der Begriff des Menschen aufhört und der des untermenschlichen Tieres anfängt. Sie wird das „meinesgleichen“ auf alle empfindende Lebewesen erweitern, und überall da ein seelisches Ding an sich postulieren, wo sie Äußerungen eines (bewußten oder unbewußten) Seelenlebens findet oder zu finden glaubt. Sind einmal die höchsten Tiere als seelische Dinge an sich anerkannt, so läßt sich eine scharfe Grenze zwischen irgendwelchen Gliedern des Tierreichs noch viel weniger ziehen als zwischen Tier und Mensch. Von den untersten Tieren aber steigen wir ebenso flüssig abwärts zu den Protisten, d. h. jenen niedrigsten Lebewesen, die weder Tier noch Pflanze zu nennen sind, und von ihnen wieder einerseits hinauf zu den anderweitigen Zellengruppierungen des Pflanzenreichs, anderseits noch weiter hinab zu den Plastiden oder organischen Formelementen des lebendigen Plasmas und zu den organischen Eiweißmolekülen des Pflanzenreichs*).

So leitet der immaterialistische Spiritualismus fast unmerklich zur Monadologie hinüber, und es gehört zu der eigensinnigen Inkonsequenz des immaterialistischen Spiritualismus, wenn er sich gegen die letztere als gegen die wahre Konsequenz seiner einmal angenommenen Prinzipien sperrt und verschließt. Jede dieser Monaden niederen Ranges ist ebenso immateriell und spiritualistisch wie eine Monade vom Range des Menschen. Jede hat ein seelisches Innenleben, eine unbewußt psychische Tätigkeit, die den Inhalt dieses Fürsichseins erzeugt, und ein unbewußtes Subjekt, das der Träger und Produzent sowohl der unbewußten psychischen Funktionen als auch des Bewußtseins ist. Der Unterschied liegt nur in der Armut oder dem Reichtum des idealen Gehalts und seiner Gesetze und in der Intensität des Wollens oder der dynamischen Energie, die sich auf die Ver-

*) Vgl. „Philosophie des Unbewußten“ Kap. C. III.

wirklichung des (bewußten oder unbewußten) Vorstellungsinhalts richtet.

Ein Standpunkt, der nur bewußte Seelentätigkeit kennt und gelten läßt, wird natürlich geneigt sein, die Grenze der Monaden nach unten da zu ziehen, wo die deutlichen Anzeichen einer Empfindung von Reizen aufhören; d. h. er wird bis zu den Protisten hinabsteigen, aber im Pflanzenreich nur an bevorzugten Organen von besonderer Reizbarkeit eine Gruppe von Zellmonaden oder Zellseelen zugeben. Ein Standpunkt dagegen, der neben und hinter der bewußten Seelentätigkeit des Menschen auch die unbewußte gelten läßt, wird kein Bedenken tragen, auch da noch psychische Monaden anzuerkennen, wo das uns vom Menschen her geläufige Verhältnis zwischen bewußter und unbewußter Seelentätigkeit sich merklich zuungunsten der ersteren verschiebt. Er wird sogar kein Bedenken tragen, die Monaden auch da noch gelten zu lassen, wo die bewußte Empfindung auf ein Minimum zusammenschrumpft oder ganz unnachweislich und problematisch wird, z. B. bei den Plastiden und Eiweißmolekülen, wofern nur das Vorhandensein von unbewußter Willens- und Vorstellungsfunktion oder dynamischer Energie nach idealem Gesetz zweifellos bleibt.

Unter diesem Gesichtspunkt muß alsdann die Monadologie noch eine doppelte Erweiterung erfahren. Erstens müssen die Uratome hereingezogen werden und zweitens die psychischen Sphären der untergeordneten Nervenzentren in Menschen und Tieren. Die Uratome sind als stofflose Kraftzentren noch durchaus immateriell zu denken, auch dann, wenn sie als die Elemente verstanden werden, aus deren gesetzmäßigem Zusammenwirken dasjenige zusammengesetzte Phänomen resultiert, das wir „Materie" zu nennen pflegen. Als dynamische Energien, deren idealer Gehalt sich nach logischen und teleologischen Gesetzen bestimmt*), oder als Einheiten von gesetzmäßiger Willens- und Vorstellungsfunktion sind diese Uratome spiritualistisch zu nennen, gleichviel ob ihre unbewußten psychischen Tätigkeiten noch von einem dumpf bewußten Innenleben begleitet sind oder nicht. Wie alle zusammengesetzten Lebewesen sich aus Zellmonaden oder Zellseelen aufbauen, so alle zusammengesetzten Tiere mit

*) Vgl. meine „Philosophie des Schönen" S. 163—164.

bereits entwickeltem Nervensystem aus Ganglienmonaden oder Ganglienseelen, und alle höheren Tiere sind kunstvoll gefügte Systeme von teils nebeneinander, teils übereinander geordneten Monaden oder Seelen, die nervösen Zentralorganen entsprechen, und deren eine als die oberste die Herrschaft über alle andern führt. Wie die Tätigkeit der obersten Monade, so kann auch die jeder niederen Monade innerhalb desselben Individuums durch Hemmungen zeitweilig aufgehoben werden, sei es, daß nur ihr Sonderbewußtsein zeitweilig suspendiert ist, sei es, daß mit ihrer bewußten auch ihre unbewußte Tätigkeit zeitweilig ruht. Immer aber stehen die zeitweilig tätigen Monaden desselben Individuums in unbewußter Wechselwirkung, und zwar ist es vorzugsweise die jeweilig höchste Monade, die die niederen in den Dienst ihrer Zwecke nimmt, wenn auch nicht ohne angemessene Gegenleistung im Dienste des Gesamtindividuums.

Jetzt erst überschauen wir die Monadologie in ihrem umfassendsten Sinne. Nicht wesentlich ist dieser Lehre die Annahme einer ontologischen Substanzverschiedenheit und Wesensgetrenntheit der Monaden untereinander und die damit zusammenhängende Annahme einer Unzerstörbarkeit und unendlichen Lebensdauer der Monaden. Diese Fragen sind rein metaphysischer Art und haben für die erkenntnistheoretische Seite der Monadologie keine Bedeutung. Die Monaden können sehr wohl wesensidentisch, d. h. ihre Subjekte können bloße Einschränkungen eines und desselben absoluten Subjekts sein, und diese Einschränkungen *ad hoc* können aufhören, sobald ihr Zweck erfüllt ist, sei es, um andern Platz zu machen, sei es, um das absolute Subjekt in seiner reinen Absolutheit fortbestehen zu lassen. Das alles hebt den Begriff der Monade als einer subjektgetragenen, gesetzmäßig konstanten Gruppe und Sphäre psychischer Funktionen nicht auf, ebensowenig wie die andre Frage, ob die Monaden im Falle ihrer Sondersubstantialität Aseität besitzen oder bloß von Ewigkeit her von Gott geschaffen sind.

Dagegen ist für die erkenntnistheoretische Seite der Monadologie die Frage von äußerster Wichtigkeit, ob es eine transzendente Kausalität der Monaden untereinander gibt, und wie diese im bejahenden Falle zu verstehen ist. —

Gäbe es keine transzendente Kausalität der Monaden untereinander, so wären wir auf die bereits oben erledigten

Standpunkte der *causes occasionelles* für das Wirken Gottes und der prästabilierten Harmonie zurückgeworfen, nur mit dem Unterschiede, daß wir jetzt noch einen weit größeren Ballast beziehungsloser und für uns bedeutungsloser Dinge-an-sich mitschleppen als oben, wo wir es nur mit menschlichen Geistern zu tun hatten. Es ist mir ganz gleich, ob mein Lebenstraum in andrer, aber paralleler Weise auch noch von Flöhen, Bazillen und Atomen geträumt wird; meinetwegen mögen diese Monaden träumen, was sie Lust haben, und ich setze keinen Ehrgeiz darein, daß mein Lebenstraum dem ihrigen irgendwie analog ist. Wenn es an der Angst und Not eines Lebenstraumes durchaus nicht genug sein soll, wenn durchaus Millionen und aber Millionen solcher Träume geträumt werden sollen, so vermag ich doch gar nicht einzusehen, welchen Sinn und Zweck es haben soll, daß beziehungslose Wesen parallele Träume statt beziehungslos divergierender träumen sollen, da doch jeder Traum eine Welt für sich ist und irgendwelche Gemeinsamkeit des Geschehens nicht existiert. Auch daran habe ich kein Interesse, daß Gott, wenn ich träume, daß ich einer Schlange den Kopf abhaue, sich die Mühe gibt, einer irgendwo existierenden Schlangenseelenmonade, die mich doch nicht beißen kann, den Traum eingibt, daß ihr von mir der Kopf abgehauen werde.

Gibt es hingegen eine transzendente Kausalität der Monaden untereinander, so fragt es sich weiter, ob alle Arten von Monaden in gleichem Maße für eine unmittelbare Wirksamkeit aufeinander eingerichtet sind, oder ob gewisse Arten von Monaden leichter, andre schwerer miteinander verkehren. Wir haben, mit andern Worten, die Wahl zwischen zwei verschiedenen Annahmen, wenn ich z. B. meinen Hund auf den Schwanz trete. Entweder ich habe das Auf-den-Schwanz-treten bloß geträumt, aber meine wache Traumhalluzination steckt die Hundeseele an und erweckt ihm die Halluzination, daß er von mir auf den Schwanz getreten ist und den entsprechenden Schmerz fühlt. Oder mein Wille, den Hund zu treten, hat auf meine Gehirnmoleküle und diese auf meine Beinmuskeln so gewirkt, daß die Atome meines Fußes auf die Atome des Hundeschwanzes eingewirkt haben; die Atome des Hundeschwanzes haben dann auf die Gehirnmoleküle des Hundes und diese auf die Hundeseele so gewirkt, daß in seinem Bewußtsein die Wahrnehmung und der Schmerz des Getretenwerdens

aufgetaucht ist. Oder wenn ich einen Süßwasserpolypen durch einen Längsschnitt in zwei selbständig weiterlebende Hälften teile, so fragt es sich, ob ich der Polypenseele die Halluzination der Halbierung unmittelbar eingepflanzt habe (so daß der Polyp eigentlich noch ganz wäre, aber sich für doppellebig hielte), oder ob eine Vermittelung von meinem Leib auf die Atome des Messers und von diesen auf den Polypenleib stattgefunden habe.

Stellt man sich einmal auf den Standpunkt einer Monadologie mit transzendenter Kausalität und nicht auf den des Solipsismus oder des reinen Traumidealismus, so wird man zugeben müssen, daß alle Tatsachen für die Kausalität mit Auswahl, beziehungsweise für die vermittelte Kausalität als Regel im Verkehr höherer Monaden sprechen. Je höher eine Monade steht, desto mehr scheint ihr der unmittelbare Verkehr mit den übrigen Monaden erschwert, und desto mehr scheint sie der Regel nach auf die unmittelbare Wechselwirkung mit den ihren Leib zusammensetzenden niederen Monaden angewiesen. Je niedriger dagegen eine Monade steht, d. h. je weniger noch tiefere Monaden sie in ihrem Dienste hat, desto mehr ist sie darauf angewiesen, mit der Außenwelt ohne Minister und Kammerdiener zu verkehren. Treffen zwei schlechthin einfache Monaden zusammen, so kann von einer Vermittelung ihres Verkehrs miteinander nicht mehr die Rede sein; sondern wenn sie überhaupt eine Einwirkung aufeinander üben sollen, so müssen sie es unmittelbar tun. Wie ein Fürst unter der Last der Geschäfte erdrückt würde, wenn er mit jedem seiner Untertanen direkt verkehren müßte, so müssen auch die höheren Monaden sich von der Außenwelt abschließen, um nicht unter der Fülle der allseitig auf sie eindrängenden Einflüsse erdrückt zu werden, und müssen sich auf dasjenige beschränken, was die Bureaus der dienenden Monaden an Material für sie zurechtgearbeitet haben. Ebenso muß die höhere Monade sich auf Direktive und Ausführungsbefehle beschränken, die Ausführung ihres Willens aber ihren dienenden Organen überlassen. Kommt doch einmal eine Durchbrechung dieser Regeln vor, indem die Seele sensitiv für fernwirkende Einflüsse andrer Seelen wird, oder magisch auf solche wirkt, so erscheint das ebensosehr als Ausnahme und Abnormität, wie wenn ein Fürst als *deus ex machina* auftritt und unters Volk geht, oder in untergeordnete Regierungshandlungen eingreift.

Wie man durch posthypnotische Suggestion einen Menschen dahin bringen kann, daß er nach dem Erwachen aus der Hypnose für eine Zeitlang für die stärksten Geräusche und Schallwirkungen, die von einer bestimmten Person ausgehen, gradezu taub, für die schwächsten Klänge aber, die von einer andern bestimmten Person herrühren, überaus feinhörig wird, so hat auch die Natur unsre Seele unempfänglich gemacht für starke Erregungen durch andre Monaden, aber höchst empfänglich für die geringfügigsten Veränderungen in den molekularen Schwingungen unsres Gehirns. Wie ein Magnetiseur eine mit ihm in Rapport stehende Somnambule durch bloße Willensübertragung ohne Worte und Zeichen zu allen möglichen Handlungen bringen kann, eine beliebige andre Person aber nicht, so vermag auch unser Wille die mit ihm in Rapport gesetzten Ganglienzellen des eignen Gehirns zu allen Handlungen, deren sie fähig sind, mit Leichtigkeit zu bestimmen, beliebige andere Monaden aber der Regel nach nicht. Wenn sensitive Personen mitunter Einflüsse aus der Ferne spüren, und willensstarke Individuen gelegentlich Willensübertragung auch auf solche Personen ausüben, die nicht mit ihnen in Rapport stehen, so sind das besondere Ausnahmen und abnorme Vorkommnisse, die von vielen noch in ihrer Tatsächlichkeit bezweifelt werden; jedenfalls ist es noch zweifelhaft, wie weit auch bei ihnen, falls sie Tatsachen sind, Gehirn und Nervensystem als vermittelnde Glieder mitwirken. Auf dem Standpunkt eines Spiritualismus, der nur eine menschliche Geisterwelt kennt, mochte die Deutung der transzendenten Kausalität als unmittelbarer Halluzinationsübertragung und magischer Willenswirkung der einzig offenstehende Ausweg scheinen, weil vermittelnde Glieder in der transzendent-realen Welt fehlten; auf dem Standpunkt der Monadologie, wo solche in reichlichem Maße als die die beiden Leiber konstituierenden untergeordneten Monaden zur Verfügung stehen, liegt gar kein Grund mehr vor, diese uns deutlich genug vorgezeichnete normale Vermittelung zu überspringen oder beiseite zu schieben. Wenn wir oben sahen, daß diese mystisch-magische Deutung schon auf dem ersteren Standpunkt unhaltbar war, um wieviel mehr muß sie es auf dem letzteren sein!

Wenn auf dem Standpunkt des reinen Traumidealismus inkonsequenterweise eine gleichzeitige Mehrheit von Traumbewußtseinen angenommen wird, so kann eine etwaige transzendente Kausalität zwischen ihrem Bewußtseinsinhalt allerdings nur durch unmittelbaren Einfluß des Inhalts des einen Bewußtseins auf den des andern erfolgen, weil unbewußte psychische Funktionen neben und hinter der Bewußtseinsfunktion auf diesem Standpunkt geleugnet werden. Nachdem wir aber solche unbewußte Funktionen schon im Solipsismus kennen gelernt haben, entsteht die Frage, ob diese oder die Bewußtseinsfunktion es sind, von denen die transzendente Kausalität vollzogen wird. Die Entscheidung kann nicht zweifelhaft sein und muß aus folgenden Gründen zugunsten der unbewußten Funktionen ausfallen.

Erstens ist das Bewußtsein ganz im allgemeinen etwas rein Passives, Rezeptives, Unproduktives, das nur dann und nur dadurch indirekt aktiv wirkt, wenn es zum Motiv des eigenen Willens wird. Zweitens ist das Aktive, Spontane, Produktive allezeit eine Willensfunktion, die als solche selbst dann unbewußt bleibt, wenn ihr Inhalt die Form einer bewußten Vorstellung angenommen hat. Drittens ist selbst bei der unmittelbaren Vorstellungsübertragung, Halluzinationsansteckung und magischen Fernwirkung der aktuelle Bewußtseinsinhalt samt dem auf ihn gerichteten (sogenannten bewußten) Willen wirkungslos, wenn nicht hinter ihm ein unbewußter Wille mit unbewußtem Vorstellungsinhalt, oder ein starkes unbewußtes Gemütsinteresse steht, wogegen ein unbewußter Wille zur Wirkung genügt, auch wenn kein bewußter Wille neben ihm vorhanden ist. Viertens nimmt die normale Abschließung der Monaden gegeneinander mit der Entwickelungshöhe ihres Bewußtseins zu, so daß die Steigerung des bewußten, nach innen gekehrten Geisteslebens gradezu als eine Erschwerung und Hemmung der nach außen gerichteten Wirkungen erscheint, die mehr und mehr auf die Vermittelung ausführender und zuführender Monaden angewiesen werden. Fünftens werden die normalen Wirkungen der Monaden aufeinander in dem Maße unmittelbarer, als die unbewußte Tätigkeit der Monade ihre bewußte überwiegt, so daß bei den Uratomen, wo wir von bewußter Tätigkeit gar nichts mehr wissen, die unmittelbare Wechselwirkung sich mit der größten Leichtigkeit zu vollziehen scheint. Sechstens wirkt auch die vermittelnde Tätigkeit der das Individuum mit konstituierenden untergeordneten Monaden sowohl bei der Verarbeitung der zuströmenden Eindrücke als auch bei der Ausführung der obersten Willens-

befehle nicht dadurch befördernd, daß die mitklingenden Empfindungen oder Bilder ihrer untergeordneten Bewußtseine unmittelbar weitergereicht würden, sondern nur dadurch, daß sie die innerlich verarbeiteten peripherischen oder zentralen Reize zuletzt auch äußerlich als modifizierte dynamische Aktionen von unbewußter Art weitergeben. Die Physiologie drückt dies durch den Satz aus: alle Leitung von Reizen innerhalb des Organismus vollzieht sich rein mechanisch, nicht etwa bewußt-psychisch. Unter „mechanisch“ ist hier die unbewußt-dynamische Aktion der die Materie konstituierenden immateriellen Atome zu verstehen, die sich nach logischen und teleologischen Naturgesetzen vollzieht.

Dasjenige, was aller unmittelbaren transzendenten Kausalität zwischen Monaden gemeinsam ist, das ist die unbewußte dynamische Aktion nach idealen Gesetzen, die allerdings nach Maßgabe der monadischen Stufen mannigfach abgestuft sind. Kausalität ist Kraftäußerung, durch die die Monade einen Teil ihrer Kraft über ihre Sphäre hinaus entladet und in die Sphären andrer Monaden übergreift. Eine gesetzmäßige Kraftäußerung, durch die eine Monade in die Sphäre andrer übergreift, heißt auch *influxus physicus*. Der *influxus physicus* allein ist ein wirklicher *influxus*, während der angebliche *influxus idealis*, wie er nach Leibniz vermöge der prästabilierten Harmonie zwischen den Bewußtseinsabläufen der Monaden stattfinden soll, ein bloß eingebildeter, illusorischer *influxus* ohne transzendentale Realität, der bloße falsche Schein eines *influxus* ist. Alle Vertreter der Monadologie von Leibniz an haben bisher zwischen der transzendental-idealistischen Auffassung der Monadologie als einer prästabilierten Harmonie zwischen beziehungslosen Monaden und der transzendental-realistischen Auffassung als eines dynamisch-reellen *influxus physicus* geschwankt, während die zwischen diesen extremen Grenzfällen in der Mitte liegende Verallgemeinerung der Halluzinationsansteckung bisher nur andeutungsweise von Denkern ohne ausgebildetes System gestreift worden ist. Die Anhänger der Monadologie lieben es, sich da, wo sie als Philosophen sprechen, als transzendentale Idealisten zu gebärden, aber da, wo sie als Naturforscher sprechen, den transzendental-realistischen *influxus physicus* hervorzukehren. Daß beides einander ausschließende Gegensätze sind, von denen nur der eine oder der andere wahr sein kann, aber nicht beide, lassen sie dabei außer acht. Wir

haben den Standpunkt der prästabilierten Harmonie bereits oben erledigt und haben es hier nur noch mit einer Monadologie zu tun, welche den *influxus physicus* vertritt. —

Gleichviel, ob die Monaden als wesensverschiedene, substantiell getrennte Subjekte, oder ob sie als funktionell verschiedene Einschränkungen desselben absoluten Subjekts und somit als wesenseins gedacht werden, in beiden Fällen sind die Monaden ihrem Wesen nach unräumlich und unzeitlich. Ihrer Funktion nach sollen sie zwar zeitlich sein, aber nicht räumlich. Dies ist der Rest von transzendental-idealistischem negativem Dogmatismus, der an der im übrigen durchweg transzendental-realistischen Monadologie haften geblieben ist.

Das *principium individuationis*, oder besser das *medium individuationis*, durch das das Nichtzusammenfallen der Monaden sichergestellt wird, ist für die höheren Monaden der Organismus als einheitlicher Aufbau der dienstbaren untergeordneten Monaden, und für jede der in ihm verbundenen untergeordneten Monaden wiederum die noch tiefer stehenden Monaden; denn sie sind es, auf die die Funktionen der höheren Monaden sich unmittelbar beziehen, und darum ist es auch ihre Verschiedenheit, durch die der Unterschied dieser Funktionen bei sonst gleichem Inhalt, und damit die Nichtidentität der höheren Monaden selbst sichergestellt wird. Letzten Endes ist also für alle Monaden, die nicht der allerniedrigsten Stufe angehören, dasjenige dynamische System von Uratomen, das wir Materie im transzendental-realistischen Sinne des Wortes nennen dürfen, das alleinige *medium individuationis*. Nun fragt sich aber weiter, was das *medium individuationis* für die letzten immateriellen Elemente der Materie, für die gleichzeitig existierenden Uratome sei, die, wenn sie nicht alle untereinander qualitativ und intensiv gleich sind, so doch nur in zwei oder sehr wenige Arten gleicher Monaden zerfallen.

Man kann sagen: für das Atom A ist *medium individuationis* die Gesamtheit aller dynamischen Wechselbeziehungen, in denen es zu allen übrigen Atomen steht. Die Antwort setzt aber voraus, daß das Individuationsproblem, das für das Atom A hier erst gelöst werden soll, für die Gesamtheit aller übrigen Atome bereits gelöst ist. Denn andernfalls würden sich alle übrigen Atome in ihrem Verhältnis zu A gar nicht unterscheiden;

das Verhältnis, das A zu ihrer Gesamtheit hat, würde nur ein Vielfaches von demjenigen sein, das es zu jedem einzelnen hat, oder die dynamische Wechselbeziehung zwischen A und den *n* übrigen Atomen wäre bloß eine einfache Kraftäußerung von *n*facher Intensität ohne jede innere Gliederung und Mannigfaltigkeit. Wird die Individuation in der Gesamtheit der übrigen Atome vorausgesetzt, so kann freilich auch A in gewisser Weise dadurch zu einer, wenngleich unvollkommenen indirekten Individuation gelangen. Aber die Frage ist ja eben, woher der Gesamtheit der Uratome die Gliederung zur bestimmten Vielheit trotz der Gleichartigkeit kommt. Es scheint deshalb nötig, daß wir dieser Frage noch nähere Aufmerksamkeit zuwenden; denn wenn der Inhalt des Bewußtseins jeder Monade wesentlich durch den *influxus physicus* der übrigen Monaden, und die Veränderungen des Bewußtseinsinhalts durch Veränderungen des *influxus physicus* bestimmt sein sollen, so muß die Mannigfaltigkeit der Eindrücke auf einer Verschiedenheit im *influxus physicus* beruhen und diese wieder auf einer Verschiedenheit der Wirkung gleichartiger Monaden, durch die sie erst zu vielen, oder numerisch verschiedenen Monaden werden.

Da wir die transzendentale Realität der Kausalität voraussetzen, so dürfen wir auch die Sätze benutzen: „Gleiche Ursachen — gleiche Wirkungen; verschiedene Wirkungen — verschiedene Ursachen". Der erste dieser beiden Sätze gestattet uns, die in allen Fällen der Wahrnehmung als identisch vorauszusetzenden inneren Bedingungen in Leib und Seele eines im normalen Zustande befindlichen empfindenden Subjekts außer acht zu lassen und nur die beiden Endglieder der durch diese identischen Mittelglieder verknüpften Kausalkette, das Ding an sich und den Bewußtseinsinhalt, zu berücksichtigen; denn wenn der *influxus physicus* des Dinges an sich derselbe ist, so muß unter Hinzutritt gleicher Mittelursachen auch die Endwirkung dieselbe sein. Der zweite Satz: „Ungleiche Wirkungen, ungleiche Ursachen", gestattet uns, von einer Verschiedenheit des empfundenen Bewußtseinsinhalts auf eine Verschiedenheit im *influxus physicus* des Dinges an sich zurückzuschließen; denn insoweit auch die hinzutretenden Mittelursachen durch ihre Verschiedenheit auf die Verschiedenheit der Endwirkung Einfluß haben, dürfen wir annehmen, daß sie selbst wieder in ihrer Verschiedenheit im *influxus physicus* des Dinges an sich bedingt sind. —

Nun zeigt uns die Empfindung hauptsächlich vier Arten von Unterschieden: 1. qualitative Ungleichartigkeit, 2. Gegensinnigkeit oder Vorzeichenverschiedenheit bei qualitativer Gleichartigkeit (z. B. Lust und Unlust, Neigung und Abneigung, Liebe und Haß), 3. Intensitätsverschiedenheit bei gleichsinniger Gleichartigkeit, 4. Lokalzeichenverschiedenheit bei gleichintensiver und gleichsinniger Gleichartigkeit. Jede dieser vier Arten von Verschiedenheiten muß letzten Endes auf Verschiedenheiten im *influxus physicus* (der andern Monaden auf die empfindende Monade) zurückgeführt werden, d. h. jeder dieser vier Arten von Verschiedenheiten in der Empfindung muß eine andre Art von Verschiedenheit im *influxus physicus* entsprechen. Da wir es aber für unsre Frage nur mit den Uratomen zu tun haben, so scheidet die erste Art von Verschiedenheiten aus, wenn wir annehmen, daß es nur zwei Klassen von Uratomen gibt, die sich durch das Vorzeichen ihrer Kraftäußerung unterscheiden, und daß alle Qualitätsunterschiede schon Produkte einer verschiedenen Zusammensetzung dieser gleichartigen dynamischen Elementarfunktionen sind. Es bleiben also nur die drei letzten Arten der Verschiedenheit in der Wirkungsweise der Uratome übrig, und von diesen gehört die zweite der essentiellen Natur der Atomfunktion als solcher an, die dritte der gesetzmäßigen Wandlung der Kraftäußerung bei der Beziehung des Atoms auf ein anderes Atom, und die vierte gehört gar nicht mehr der Atomfunktion an, sondern dem Verhältnis zwischen der Beziehung des tätigen Atoms auf das leidende und den nebenherlaufenden Beziehungen des tätigen Atoms zu andern tätigen Atomen oder Monaden.

Die Intensität der Kraftäußerung eines Uratoms auf ein anderes ist eine veränderliche Größe, deren Wert in jedem besonderen Falle abhängig ist von einer anderen veränderlichen Größe. Mathematisch ausgedrückt, ist die Intensität eine Funktion (im mathematischen Sinne des Wortes) einer einzigen Variablen, die eine vor und unabhängig von der Intensität der Kraftäußerung bestehende Beziehung zwischen beiden Atomen darstellt. Ohne eine solche Beziehung fehlte es dem Gravitationsgesetz zwischen zwei Atomen an der unentbehrlichen Voraussetzung, durch die für den besonderen Fall das Maß der Kraftäußerung

bestimmt wird. In unsrer sinnlichen Rekonstruktion des transzendenten Vorganges nennen wir diese bestimmte Beziehung zwischen den beiden Atomen, durch die dem Gravitationsgesetz erst seine Anwendung auf den besonderen Fall ermöglicht wird, die Entfernung oder den Abstand. In der transzendent-realen Welt müßte also an Stelle dessen, was wir in unsrer subjektiven Anschauung Abstand nennen, ein transzendentes Korrelat eintreten, eine unräumliche Beziehung, die mathematisch in einer einzigen Variablen ihren erschöpfenden Ausdruck findet. Wenn die transzendente Existenz einer solchen Variablen neben der gesetzmäßigen Intensitätsänderung der Kraftäußerung zugestanden wird, so läßt sich darüber streiten, ob der einen oder der andern die ideelle Priorität zukommt, d. h. ob die Kraftintensität eine mathematische Funktion des transzendenten Abstandskorrelats, oder ob das transzendente Abstandskorrelat eine Funktion der Kraftintensität ist, oder ob beide wechselseitig Funktionen voneinander sind. Eine Entscheidung dieser Frage ist weder aus mathematischem, noch aus erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt herbeizuführen, sondern nur aus metaphysischem. Aber immer müssen zwei mathematische Größen als transzendent existierend angenommen werden, damit überhaupt von einer gesetzmäßigen Abhängigkeit beider voneinander die Rede sein kann. Es wäre logisch unstatthaft, die Unterschiede des angeschauten Abstands als mathematische Funktion und Bewußtseinsvertreter der Unterschiede der transzendenten Kraftintensität zu erklären, da doch der *influxus physicus* zunächst selbst ein gesetzmäßiger sein muß, bevor die Anschauung ihm in gesetzmäßiger Weise folgen kann, und ohne eine zweite unabhängig variable Beziehungsgröße kein gesetzmäßiger sein könnte. Das Atom A empfängt die nämliche Intensität der Kraftwirkung, ob es von einem einfachen Atom auf die Entfernung 1, oder von einem vierfachen Atom auf die Entfernung 2 angezogen wird; objektiv aber muß zwischen beiden Fällen ein Unterschied bestehen, der ohne ein transzendentes Korrelat des Abstandes noch neben der Kraft gar nicht möglich wäre.

Wie der angeschaute Abstand der auf mich einwirkenden Kraft von mir selbst ein transzendentes Korrelat braucht, so auch die den Empfindungen der räumlichen Sinne anhaftenden Lokalzeichen. Wenn ich zwei ganz gleichartige Empfindungen von gleichem Vorzeichen und gleicher Intensität habe, so können sie doch eine gewisse Verschiedenheit zeigen, die mich aber nicht mehr veranlaßt, die Empfindungen als ungleichartig zu beurteilen, sondern den Eindruck der Gleichartigkeit ungestört läßt. Diese hinzukommende Verschiedenheit ist selbst eine der Vermehrung und Verminderung fähige, also eine Größe, und da es in der reinen Empfindung nur intensive Größenunterschiede gibt, so muß sie eine intensive Größe sein. Trotzdem werden ihre Unterschiede ebensowenig als Intensitätsunterschiede empfunden, wie sie selbst als eine Störung der qualitativen Gleichartigkeit empfunden wird. Diese Verschiedenheiten heißen darum Lokalzeichen, weil sie es sind, die uns den Impuls zur Ausbreitung des Empfindungsmaterials in eine räumliche, zweidimensionale Anschauung geben.

Wenn die Uratome B und C auf das Uratom A einwirken und zwar mit qualitativ gleicher, gleichsinniger und gleich starker Kraftäußerung, so muß diejenige Beziehung zwischen B und A und zwischen C und A, durch die die Kraftintensität gesetzmäßig bestimmt wird, d. h. die transzendenten Korrelate der angeschauten Abstände, in diesem Beispiel gleich sein. Trotzdem bleibt ein Unterschied zwischen dem *influxus physicus* von B auf A und dem von C auf A bestehen. Gesetzt, ich wäre an Stelle der Monade A eingetreten, so würde ich vermittels meiner Lokalzeichen den Unterschied der durch B und C in mir bewirkten Empfindungen als denjenigen von links und rechts, beziehungsweise oben und unten bezeichnen. Die niederen Monaden, denen es an differenzierten Sinneswerkzeugen gebricht, werden schwerlich von diesem Unterschied ein Bewußtsein zu gewinnen vermögen; aber unbewußt reagieren sie in der Veränderung ihrer Beziehungssumme zu der Gesamtheit der übrigen Atome (oder räumlich ausgedrückt: in der Richtung ihrer Bewegungsimpulse) so, daß die Unterschiede dieses Verhältnisses der Beziehungen B A und C A zueinander zur Geltung im Endergebnis gelangen.

Wir sind logisch gezwungen, aus dem Satze „verschiedene Wirkungen — verschiedene Ursachen" zu schließen, daß das fragliche Beziehungsverhältnis ein mindestens ebenso abgestuftes ist, wie zwischen unsern Lokalzeichen, und da wir für die mathematische Bestimmung dieser letzteren zwei unabhängig Variable brauchen, so müssen wir für die ihnen korrespondieren-

den transzendenten Beziehungsverhältnisse ebenfalls zwei unabhängig Variable für erforderlich halten. Ein System von veränderlichen Größen, das durch zwei unabhängig Variable eindeutig durchmessen werden kann, nennt man ein quantitatives System von zweifacher Mannigfaltigkeit oder von zwei Dimensionen (im algebraischen, nicht räumlichen Sinne des Wortes). Die transzendenten Beziehungsverhältnisse zwischen den Monaden, die auf die Intensität der Wirkung aller tätigen Monaden auf eine leidende Monade keinen Einfluß haben, müssen demnach ein System von zweifacher Mannigfaltigkeit oder ein zweidimensionales System bilden. Indem dieses System sich zusammensetzt mit der dritten unabhängig Variablen, durch welche die Kraftintensität gesetzmäßig bestimmt wird, erhalten wir ein transzendentes Beziehungssystem von dreifacher Mannigfaltigkeit, oder ein dreidimensionales System.

Daß dieses System von transzendenten Beziehungen der Monaden untereinander, durch die der *influxus physicus* derselben aufeinander bestimmt wird, eine mehr als dreifache Mannigfaltigkeit besitzen sollte, ist höchst unwahrscheinlich; denn alsdann müßten doch die Beziehungen der Monaden hinsichtlich dieser vierten unabhängig Variablen in den *influxus physicus* mitbestimmend eingegriffen haben, und diese aus dreifacher Mannigfaltigkeit unerklärbaren Abänderungen des *influxus physicus* würden längst unsre Aufmerksamkeit erregt haben. Grade weil, rein mathematisch betrachtet, die Zahl der Dimensionen in einem System beliebig groß sein kann, hat sich neuerdings die Aufmerksamkeit zahlreicher Forscher darauf gerichtet, ob nicht irgendwelche Abweichungen im *influxus physicus* von der dreidimensional erklärlichen Gestaltung zu bemerken seien, die die Hypothese einer vierten Dimension in diesem transzendenten Beziehungssystem rechtfertigen könnten; aber diese Bemühungen haben bis jetzt ein durchaus negatives Ergebnis gehabt.

Aus der Beobachtung der Veränderungen, die der *influxus physicus* der Monaden aufeinander erfährt, wenn die Beziehungssumme einer oder mehrerer Monaden zu allen übrigen sich infolge der auf sie einwirkenden Kräfte ändert, lassen sich noch zwei nähere Bestimmungen dieses transzendenten Beziehungssystems ableiten. Erstens ist es nach jeder seiner algebraischen Dimensionen stetig; d. h. jede Änderung der Beziehungssumme eines

Atoms zu allen übrigen erfolgt kontinuierlich, nicht nur wenn die Veränderung in bezug auf eine oder zwei der unabhängig Variablen gleich Null ist, sondern auch wenn sie alle drei unabhängig Variable zugleich betrifft. Zweitens sind die Grundmaße der Veränderung in bezug auf alle drei unabhängig Variable einander gleich, und nur so voneinander verschieden, wie die verschiedenen eingliedrigen Wurzeln aus 1 voneinander verschieden sind; infolgedessen kann man das ganze System durch Multiplikation mit $\sqrt{-1}$ so umgestalten, daß die Grundmaße sich vertauschen (was für die Anschauung einer Achsendrehung um 90^0 entsprechen würde). —

Unsre sinnliche Anschauung liefert zunächst keinen völlig adäquaten Bewußtseinsrepräsentanten dieses transzendenten Beziehungsnetzes. Erstens ist sie ursprünglich als Anschauung nur zweidimensional und die dritte Dimension ist erst in einer noch deutlich erkennbaren Weise verstandesmäßig hinzugefügt, so daß sie nicht ganz gleichwertig mit den beiden anderen Dimensionen verschmilzt. Zweitens ist sowohl die Gesichtsanschauung als auch die Tastanschauung aus diskreten Empfindungselementen in durchaus ungleichmäßiger Weise zusammengesetzt; beide haben Stellen, wo die Elemente mit kleineren, und solche, wo sie mit größeren Unterschieden aufeinanderfolgen. Die Gesichtsanschauung gibt nur einen unregelmäßigen Kugelausschnitt, und selbst dieser enthält noch Lücken. Aber Verstand und Phantasie ergänzen die Mängel der Sinnlichkeit; sie kombinieren den Gesichts- und Tastraum zu einem subjektiven Gesamtraum, gleichen die Ungleichmäßigkeiten der Elemente aus, täuschen die Stetigkeit der Erfüllung vor, die gar nicht vorhanden ist, ergänzen die Raumanschauung zur Totalität, und machen durch mathematische Behandlung den reinen Begriff der Räumlichkeit so geläufig, daß man auf die Mängel der sinnlichen Anschauung erst ausdrücklich reflektieren muß, um sie zu bemerken. Phantasie und Verstand setzen damit nur mit mehr oder minder Bewußtsein das Geschäft fort, das sie von Anbeginn der Entstehung organischen Lebens getrieben haben, nämlich das Geschäft, einen adäquaten Bewußtseinsrepräsentanten für das transzendente Beziehungssystem der Monaden untereinander zu gewinnen.

Die subjektive Anschauungsform der Räumlichkeit, die un-

bewußt allen Stufen dieses Entwickelungsganges der räumlichen Anschauung zugrunde lag, enthält implizite und unbewußt genau dasjenige in sich, was der voll entwickelte mathematische Begriff des Raumes, der doch ganz in phantasiemäßiger Ergänzung der sinnlichen Anschauung wurzelt, explizite herausgestellt hat. Die unbewußte subjektive Anschauungsform der Räumlichkeit und der mathematische Raumbegriff sind demnach beide essentiell dasselbe und beide gleichermaßen adäquate Bewußtseinsrepräsentanten des transzendenten Beziehungssystems, das sie dem Bewußtsein zu vergegenwärtigen bemüht sind. Nur daß der Weg von der unbewußten Anschauungsform zum mathematischen Begriff den Durchgang durch die unvollkommene sinnliche Anschauung nicht umgehen kann, läßt sein Ergebnis mit sinnlichen Schlacken behaftet erscheinen, die seinem Urbild fehlen; aber das Denken ist in jedem Augenblicke bereit, diesen sinnlichen Durchgangspunkt im Begriff zu verleugnen, und die unbewußte subjektive Anschauungsform der Räumlichkeit, die das Prius der sinnlichen Anschauung ist, bleibt überhaupt von denselben unberührt. Wer solche Anschauungsform als unbewußtes Prius der Anschauung nicht zugibt, der kann mit einigem Schein des Rechtes an der Adäquatheit des Raumbegriffs zu mäkeln fortfahren, weil ja alle unsre bewußte Begriffsbildung unvollkommen ist und bleiben muß; wer aber die apriorische Anschauungsform der Räumlichkeit gelten läßt, der muß auch zugeben, daß sie dem subjektiv zu vergegenwärtigenden transzendenten Beziehungssystem absolut adäquat ist. —

Das transzendente Korrelat der Anschauungsform der Räumlichkeit ist also ein dreidimensionales, stetiges, in seinen Grundmaßen vertauschbares Beziehungssystem der Monaden untereinander, nach dessen Bestimmungen ihr *influxus physicus* aufeinander sich gesetzmäßig zu richten hat. Damit haben wir das gesuchte *medium individuationis* für die gleichartigen Uratome gefunden, ohne das die Monadologie sich selbst widerspricht, weil sie weder die Wirkungen ihrer Monaden noch deren Träger auseinanderzuhalten vermag. Nur auf Grundlage eines solchen transzendenten Korrelats zur Anschauungsform des Raumes vermag die Monadologie sich widerspruchslos zu behaupten. Mit ihr bietet sie eine praktisch wie theoretisch gleich befriedigende Weltanschauung, die, was keine der vorhergehenden Formen

des Idealismus vermochte, auch mit der naturwissenschaftlichen Weltansicht sich in Einklang setzen kann. Die Frage ist nur, worauf unter dieser Voraussetzung die Monadologie noch ihre Behauptung stützen kann, in irgendwelchem Sinne zum Bereich des transzendentalen Idealismus zu gehören.

Wir wissen, daß alles, was mein Bewußtseinsinhalt werden können soll, mein Geistesprodukt, meine Anschauung, meine Vorstellung, mein Gedanke sein muß, daß diese wohl Repräsentanten eines Transzendenten für mein Bewußtsein sein können, daß aber niemals etwas Transzendentes als solches Inhalt des Bewußtseins werden kann. Die höchste Anforderung, die der transzendentale Realismus an einen Bewußtseinsinhalt stellen kann, um ihm transzendentale Realität oder Wahrheit zuzuschreiben, kann also nur die sein, daß der Bewußtseinsinhalt ein adäquater Vertreter seines transzendenten Korrelats sein müsse. Es könnte danach scheinen, als ob die Monadologie mit den obigen Zugeständnissen bereits vollständig auf den Boden des transzendentalen Realismus hinübergetreten sei. Indessen wird es doch darauf ankommen, was man unter „adäquater Repräsentation“ versteht; hier kann noch ein Grund zu idealistischen Vorbehalten verborgen sein.

Unter einem „adäquaten Repräsentanten“ kann man entweder einen solchen verstehen, der mit dem Repräsentierten von ganz gleicher Art und bloß numerisch verschieden ist; man kann aber auch einen solchen darunter verstehen, der in allen übrigen Beziehungen dem Repräsentierten ungleich und unähnlich ist und grade nur in der einen Hinsicht ein *tertium comparationis* mit ihm gemein hat, in der er dies haben muß, um dem Bedürfnis und Zweck der Repräsentation genügen zu können. Die Monadologie wird also, um sich noch idealistisch nennen zu können, behaupten müssen, daß die Anschauungsform der Räumlichkeit nur die Quantitativität, Dreidimensionalität, Stetigkeit und Vertauschbarkeit der drei Grundmaße mit dem transzendenten Beziehungssystem der Monaden gemein habe, in allen andern Punkten aber von ihm verschieden sei; mit andern Worten, sie wird behaupten, daß diese Verschiedenheit in allen übrigen Punkten genüge, um diesem transzendenten Beziehungssystem die Raumähnlichkeit im allgemeinen, noch mehr die Raumgleichheit oder gar Räumlichkeit abzusprechen. Das *medium individuationis*

der Monaden würde dann allerdings ein transzendentes Analogon der Räumlichkeit sein, aber nicht diese selbst, und die Monadologie müßte fortfahren, die Unräumlichkeit der funktionellen Kraftäußerungen der Monaden neben der essentiellen Unräumlichkeit der monadischen Funktionssubjekte zu betonen.

Gegen eine solche Stellungnahme wäre dreierlei zu bemerken. Erstens ist auch hier die alte Verwechselung von Skepsis und negativem Dogma zu rügen, die dem Idealismus in allen seinen Formen anhaftet; denn dasjenige, was wir von dem transzendenten Beziehungssystem der Monaden wissen, ist ja nur seine Übereinstimmung mit der Anschauungsform der Räumlichkeit in den angegebenen Punkten, und von seiner sonstigen Beschaffenheit, also auch von seiner Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit in etwaigen andern Punkten wissen wir gar nichts, und können und dürfen wir sicherlich auch keine negativen Behauptungen aufstellen. Zweitens wäre es mindestens sehr auffällig, obschon nicht undenkbar, daß die transzendente Kausalität der Monaden untereinander, oder die dynamischen Funktionen, aus denen ihr *influxus physicus* sich zusammensetzt, zwar die Form der Zeitlichkeit als immanente Form des Wirkens an sich tragen sollten, aber nicht die Form der Räumlichkeit, sondern statt deren eine analoge, aber unräumliche Form. Drittens ist zwar oben eingeräumt worden, daß die Beweislast für die positive Behauptung (der Räumlichkeit des transzendenten Beziehungssystems) dem Behauptenden obliegt und nicht die Beweislast für den Zweifel an der Richtigkeit solcher Behauptung dem Zweifelnden; aber dieser Satz gilt doch nur für so lange, als die Möglichkeit einer Verschiedenheit zwischen Repräsentanten und Repräsentiertem offensteht, und hört mit der Unangebbarkeit eines möglichen Unterschiedes auf. Durch den Beweis, daß beide Verglichenen quantitative, dreidimensionale, stetige, in ihren Grundmaßen vertauschbare Beziehungssysteme sind, ist in der Tat die Möglichkeit eines Unterschiedes ausgeschlossen und damit der logisch zwingende Beweis für die Räumlichkeit des transzendenten Beziehungssystems geführt.

Mit der Unvollkommenheit der sinnlichen Anschauung und der auf sie gestützten Begriffsbildung haben wir es nicht mehr zu tun; die apriorische Anschauungsform der Räumlichkeit, die diese Unvollkommenheiten asymptotisch zu tilgen bemüht ist, zeigt

eben dadurch, daß sie selbst von ihnen frei ist. Wenn die Monadologie die Stringenz dieses Beweises für die transzendente Räumlichkeit antasten will, so muß sie zunächst angeben, welche Unterschiede bei der zugestandenen Gleichheit noch möglich und denkbar bleiben; wenn sie keine solche angeben kann, so muß sie einräumen, daß die transzendentale Realität der Räumlichkeit bis zur Entdeckung solcher möglichen Unterschiede zweifellos und einwandfrei feststeht. Man kann sich quantitative Beziehungssysteme denken, die mehr oder weniger als drei unabhängig Variable oder Dimensionen haben; man kann sich dreidimensionale quantitative Beziehungssysteme denken, die keine Stetigkeit haben; man kann sich auch dreidimensionale stetige Beziehungssysteme denken, deren Grundmaße nicht miteinander vertauschbar sind. Alles dies sind verschiedene begriffliche Spezien und Unterarten innerhalb des Genus „quantitatives Beziehungssystem". Aber wenn man in der Spezifikation so weit heruntergestiegen ist, daß auch die Vertauschbarkeit der Grundmaße festgestellt ist, dann ist die Besonderheit zur Singularität gediehen, die keine Unterarten mehr zuläßt. Jeder Unterschied, der nun noch versuchsweise gedacht würde, müßte gegen eine der gestellten Bedingungen verstoßen. Das in seinen Grundmaßen vertauschbare stetige dreidimensionale Beziehungssystem ist nur Eines, gleichviel als wessen Form dasselbe auftritt, ob als Form des *influxus physicus* der Monaden untereinander, oder als Form unsrer repräsentativen Nachbildung dieses *influxus physicus* im Bewußtseinsinhalt. Da wir die letztere „Räumlichkeit" nennen, sind wir logisch gezwungen, auch die erstere so zu nennen; wollen wir der ersteren die Bezeichnung der Räumlichkeit verweigern, so sind wir logisch genötigt, auch unsrer Form der äußeren Anschauung die Bezeichnung der Räumlichkeit hinfort zu entziehen. Damit ist dann der letzte dürftige Rest von transzendentalem Idealismus abgestreift und der vorbehaltlose Übertritt der Monadologie auf den Boden des transzendentalen Realismus vollzogen*). —

Alle Formen des gemäßigten Idealismus haben sich in doppelter Hinsicht als inkonsequente Standpunkte erwiesen. Einerseits sind ihre partiellen Kompromisse mit dem transzenden-

---

*) Vgl. hierzu meine Schrift: „Lotzes Philosophie" Abschn. II, 5: „Die Räumlichkeit".

talen Realismus eine Inkonsequenz gegen die Grundsätze des transzendentalen Idealismus, die den transzendentalen Realismus in jeder Gestalt und in jedem Mischungsverhältnis ausschließen. Anderseits ist ihr partielles Festhalten von größeren oder geringeren Resten des negativen Dogmatismus eine Inkonsequenz gegen ihren prinzipiellen Bruch mit den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus, und ihr zaghaftes Stehenbleiben auf halbem Wege ist eine willkürliche Inkonsequenz gegen das einmal zugelassene Prinzip des transzendentalen Realismus. — In jedem einzelnen dieser Standpunkte läßt die Zwiespältigkeit der Inkonsequenz in der Stellungnahme eine doppelte Berichtigung zu.

Entweder man hält sich an die transzendental-idealistischen Bestandteile der Mischung und ihren negativen Dogmatismus, ohne nach dessen Berechtigung weiter zu fragen; dann ist es ein leichtes, von hier aus die Unverträglichkeit der transzendental-realistischen Bestandteile mit den Grundsätzen nachzuweisen, die ausdrücklich oder stillschweigend den negativ-dogmatischen Resten des Idealismus zugrunde gelegt sind, und so den inkonsequenten Idealismus durch Ausmerzung der realistischen Übergriffe zum konsequenten Idealismus zurückzuschrauben. Oder aber man hält sich an die transzendental-realistischen Zugeständnisse, an die ihnen offen oder unausgesprochen zugrunde liegende Anerkennung der prinzipiellen Möglichkeit irgendwelches transzendentalen Realismus und an die damit zugleich gegebene Außerkraftsetzung des transzendental-idealistischen Prinzips; dann ist es ein leichtes, zu zeigen, daß die gemachten Zugeständnisse an den transzendentalen Realismus nicht genügen, um eine in praktischer und theoretischer Hinsicht zugleich haltbare Weltanschauung zustande zu bringen, und daß dieselbe zwingende Logik, die zu den bereits gemachten Zugeständnissen nötigte, auch deren Vervollständigung bis zum vollen und ganzen transzendentalen Realismus erheischt. Nachdem ich in meiner „Kritischen Grundlegung des transzendentalen Realismus“ den ersteren Weg zur Widerlegung des inkonsequenten transzendentalen Idealismus gewählt hatte, schien es mir ratsam, hier den zweiten einzuschlagen. Der erste Weg, der alle Mischformen auf den reinen Idealismus zurückführt, zeigt, daß alle wenn auch noch so kleinen Beimischungen von transzendentalem Idealismus beim Durchdenken und Zuendedenken ihrer Konsequenzen in die *reductio ad absurdum* münden, die der konsequente Idealismus darstellt.

Dieser zweite Weg, der alle Mischformen auf den reinen transzendentalen Realismus zurückführt, zeigt, daß keine partielle Anerkennung des transzendentalen Realismus genügt, um eine praktisch und theoretisch haltbare Weltanschauung zustande zu bringen, sondern daß es dazu des vollen und ganzen Übertritts zum Realismus bedarf. Er zeigt ferner, daß auch jeder bereits gemachte Schritt den folgenden nicht bloß erleichtert, sondern auch nahelegt und fast mit zwingender Gewalt nach sich zieht, und daß die auf jeder Stufe erlangte Weltanschauung um so weniger absurd und um so erträglicher wird, je weiter man sich bereits vom konsequenten Idealismus entfernt und dem reinen transzendentalen Realismus genähert hat. Damit ist dann zugleich der Beweis geliefert, daß der Versuch einer induktiven Begründung eines zunächst hypothetisch aufgestellten transzendentalen Idealismus in jeder Gestalt scheitern muß, sowohl in derjenigen des konsequenten Idealismus, wo der Versuch der Bewährung zur *reductio ad absurdum* wird, als auch in allen Gestalten des inkonsequenten Idealismus, die durch ihren idealistischen Mischungsbestandteil an der Absurdität des Idealismus teilnehmen und nur nach Maßgabe ihres transzendental-realistischen Bestandteils induktive Berechtigung und Begründung gewinnen. Der Versuch einer induktiven Begründung des Idealismus als einer legitimen Hypothese ist ebenso gescheitert wie der vorher besprochene Versuch seiner Deduktion als einer Denknotwendigkeit, deren Gegenteil widerspruchsvoll in sich selbst wäre.

III. Der transzendentale Realismus.

Nachdem wir im ersten Kapitel die völlige Unhaltbarkeit des naiven Realismus erkannt hatten, sahen wir uns beim Beginn des zweiten Kapitels vor die Alternative zwischen den beiden übrigbleibenden Möglichkeiten, transzendentaler Idealismus und Realismus, gestellt. Die Stellungnahme zu dieser Alternative konnte eine dreifache sein: 1. das skeptische *non liquet*, 2. die Annahme des transzendentalen Idealismus, 3. die Annahme des transzendentalen Realismus. Der Skeptizismus mußte das nächste Ergebnis der Widerlegung des naiven Realismus sein, der Standpunkt, dem man nach Zerstörung des mitgebrachten Glaubens vor einer neuen Orientierung und Gewinnung neuer positiver Ansichten unvermeidlich verfällt. Aber er kann sich nicht auf die Dauer behaupten, sondern muß neuen Orientierungsversuchen Platz machen, und erst wenn diese sämtlich gescheitert sind, bleibt er das letzte Fazit der erwiesenen Ohnmacht des Erkennens. Dem Skeptizismus gebührte nur dann das letzte Wort, wenn beide Seiten der Alternative sich als gleichermaßen widerspruchsvoll in sich selbst erwiesen hätten. Dies ist aber bis jetzt nicht geschehen.

Die Behauptung des transzendentalen Idealisten, daß der transzendentale Realismus in sich widerspruchsvoll sei, hat sich gleich zu Anfang als unbegründet herausgestellt. Wohl aber hat sich gezeigt, daß der transzendentale Idealismus sowohl mit sich selbst als auch mit der zu erklärenden Erfahrung im Widerspruch steht, daß er in jeder Hinsicht absurd und widersinnig ist. Damit ist aber zugleich der deduktive indirekte Beweis für den transzendentalen Realismus erbracht; dieser Beweis würde mehr als Wahrscheinlichkeit, er würde Gewißheit geben, wenn wir erstens absolute Sicherheit hätten, daß neben diesen beiden Gliedern der Alternative jede dritte Möglichkeit ausgeschlossen

ist, und wenn nicht die Voraussetzung, daß das Widerspruchsvolle oder Denkunmögliche auch ein Seinsunmögliches sei, eine bloße Hypothese wäre. Deshalb bedarf es neben diesem deduktiven Beweise noch eines induktiven, der die Bewährung der Hypothese bringt. Der induktive Beweis für den transzendentalen Realismus oder die Bewährung seiner Hypothese durch ihren Erklärungswert für die theoretische Orientierung und das praktische Verhalten in der Welt ist ebenfalls bereits in dem Vorhergehenden erbracht. Er liegt in dem Nachweise, daß die inkonsequenten idealistischen Mischformen einen induktiven Wert besitzen, dessen Größe ihrem transzendental-realistischen Bestandteil proportional ist, daß sie nach Maßgabe ihrer Annäherung an den transzendentalen Realismus erträglicher werden und erst mit dem vollständigen Übertritt auf dessen Boden den an eine erkenntnistheoretische Weltanschauung zu stellenden Ansprüchen in jeder Hinsicht genügen.

Der transzendentale Idealismus ist in jeder Hinsicht widerlegt, ebenso wie der naive Realismus; der transzendentale Realismus ist sowohl deduktiv als auch induktiv bewiesen. Durch die positive Begründung des transzendentalen Realismus ist implizite zugleich die Berechtigungslosigkeit des Skeptizismus dargetan. Die Aufgabe der Untersuchung ist damit gelöst, und meine Arbeit könnte hier schließen. Nichtsdestoweniger will ich in Gestalt einer vergleichenden Zusammenstellung der verschiedenen Standpunkte noch einiges hinzufügen, was dazu beitragen dürfte, das Verständnis für den transzendentalen Realismus zu erleichtern. Allerdings kann es sich hierbei wesentlich nur um zusammenfassende Wiederholungen des bereits Ausgeführten und um Erläuterungen nach bestimmten Richtungen handeln, die dem Mißverständnis besonders ausgesetzt scheinen. —

Der naive Realismus und der transzendentale Realismus stimmen darin überein, daß sie beide im Ergebnis realistisch sind, d. h. daß sie die Realität der Dinge an sich, ihrer Eigenschaften und ihrer Wechselwirkung anerkennen. Der transzendentale Idealismus und der transzendentale Realismus stimmen darin überein, daß sie beide eine unmittelbare Erkennbarkeit des Dinges an sich leugnen und das unmittelbar Erkennbare auf den Bewußtseinsinhalt beschränken. Der naive Realismus und der konsequente transzendentale Idealismus stimmen beide darin überein, daß ihr

erkenntnistheoretischer Standpunkt monistisch ist, während derjenige des transzendentalen Realismus (und infolgedessen auch derjenige des mit transzendental-realistischen Bestandteilen versetzte inkonsequente Idealismus) dualistisch ist. Der naive Realismus und der konsequente Idealismus sind darin einig, keine Zweiheit von Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt anzuerkennen. Der erstere geht von der Indifferenz oder Ungeschiedenheit beider aus und erklärt, wenn man ihm beide Begriffe definiert, beide in dem Sinne für identisch, daß das Ding an sich selbst das Wahrnehmungsobjekt sei. Der letztere geht von der begrifflichen Differenz beider aus, leugnet aber das Ding an sich und bauscht die empirische Realität des Wahrnehmungsobjekts in irgendwelcher sophistischen Weise so auf, daß es die Stelle des geleugneten und doch unentbehrlichen Dinges an sich mit ersetzen soll. Der transzendentale Realismus geht gleich dem Idealismus von der begrifflichen Differenz von Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt aus, hält aber auch für immer an derselben fest und nimmt beide als die gleich unentbehrlichen Grundpfeiler der Erkenntnistheorie, über welche die transzendente Kausalität ihren alles tragenden Bogen spannt.

Das Wort „Dualismus" klingt in den Ohren vieler Philosophen so abschreckend, daß sie von vornherein geneigt sind, die transzendental-realistische Erkenntnistheorie ohne weitere Prüfung bloß darum zu verwerfen, weil sie dualistisch ist, und den richtigen oder auch den umgekrempelten naiven Realismus bloß darum zu bevorzugen, weil er sich als eine monistische Erkenntnistheorie anpreist. Es entspringt dies aus einer unvorsichtigen Übertragung des Ansehens, das der Monismus in der Metaphysik genießt, auf das andersgeartete Gebiet der Erkenntnistheorie. Auch in der Metaphysik kann der Monismus nicht anders als abstrakt, leer und tot ausfallen, wenn er nicht in sich einen Dualismus als aufgehobenes Moment birgt, durch dessen Zwiespältigkeit er erst seine Wesenseinheit zur inneren Mannigfaltigkeit entfaltet. Im Erkenntnisprozeß haben wir es eben nicht mit metaphysischen Prinzipien zu tun, in denen freilich alle Zwiespältigkeit letzten Endes zur Einheit aufgehoben sein muß, sondern mit dem Gegensatz von Dasein und Bewußtsein, Sein und Wissen, Ding und Denken, Realem und Idealem, Objekt und Subjekt, Welt und Ich, Erkanntem und Erkennendem, objektiver (genauer transzendenter) Erscheinung des Wesens und subjektiver Erscheinung des Dinges an sich (oder der transzendenten Erscheinung).

Streicht man diesen Gegensatz willkürlich weg, oder erhebt man sich in eine metaphysische Region, wo er seine Geltung verliert, dann hebt man auch die Möglichkeit eines bewußten Erkenntnisprozesses auf; denn dieser ist weiter nichts als die Bemühung, den Gegensatz wieder zu überwinden, in den die metaphysische Einheit des Wesens sich auseinandergelegt hat. Ein Erkennen ohne diesen Dualismus als Grundlage wäre eben kein Erkennen mehr, sondern eine absolute Intuition, in welcher die absolute Identität von Subjekt und Objekt einerseits und die absolute Identität von ideal Geschauten und real Gesetztem anderseits bestände; es wäre nicht mehr ein bewußtes Erkennen des schon Vorhandenen, sondern ein unbewußtes Schaffen des noch nicht Vorhandenen. Alles bewußte Erkennen dagegen beruht darauf, daß ein vorhandenes reales Erkenntnissubjekt ein vorhandenes reales Sein sich für sich vergegenwärtigt oder innerhalb seiner Bewußtseinssphäre abbildlich repräsentiert.

Das Wahrnehmungsobjekt steht deshalb einerseits als Repräsentierendes im Gegensatz zum Repräsentierten oder Ding an sich, und anderseits im Gegensatz zu dem Wahrnehmungssubjekt, für das es das Ding an sich repräsentiert. Der Dualismus von Ding an sich und erkennendem Geist, der durch den repräsentativen Bewußtseinsinhalt vermittelt wird, spaltet sich somit in einen doppelten Dualismus von zwei sekundären Gegensätzen, deren jeder den ursprünglichen Gegensatz nach einer andern Seite hin spiegelt. Der Grundgegensatz von Ding an sich und erkennendem Geist spiegelt sich nach der transzendenten Seite hin als sekundärer Gegensatz von Ding an sich und Wahrnehmungsbild (oder kollektiv ausgedrückt: transzendent-realer Welt und subjektiver Erscheinungswelt), nach der immanenten Seite hin als sekundärer Gegensatz von Objekt und vorgestelltem Subjekt (oder kollektiv ausgedrückt: von subjektiver Erscheinungswelt und Vorstellungsich). Keiner dieser sekundären Gegensätze zwischen drei Gliedern (zwei Endgliedern und einem Vermittelungsgliede) ist entbehrlich, wenn anders von einem bewußten Erkenntnisprozeß die Rede sein soll. Dagegen ist ein vierter sekundärer Gegensatz, derjenige von vorgestelltem immanenten

Subjekt und transzendentem Subjekt (oder kollektiv ausgedrückt: von Vorstellungsich und Ich an sich) für den Erkenntnisprozeß als solchen unwesentlich, da er schon in die transzendente Seite des angeführten Gegensatzes (subjektive Erscheinungswelt und transzendent-reale Welt) mit eingeschlossen ist. Das Subjekt oder Ich ist, sofern es von mir vorgestellt wird, selbst Objekt, also Glied der subjektiven Erscheinungswelt, und das transzendente Subjekt oder Ich an sich ist Glied der transzendenten Welt.

Der naive Realismus hebt den Erkenntnisprozeß nicht auf, weil er tatsächlich alle drei Glieder besitzt, und nur die Glieder des objektiven Gegensatzes miteinander konfundiert; er ist deshalb zwar theoretisch falsch, aber praktisch darum nicht weniger brauchbar. Der konsequente transzendentale Idealismus hebt dagegen den Erkenntnisprozeß auf, weil er das eine Endglied des Fundamentalgegensatzes leugnet und damit die Möglichkeit des objektiven sekundären Gegensatzes wirklich aufhebt; er ist deshalb ebenso praktisch unbrauchbar und unerträglich, wie er theoretisch falsch ist, und bekundet seine tatsächliche Aufhebung des Erkennens darin, daß er es zu einem schlechthin illusorischen Traume entwertet. Die Mischformen des inkonsequenten Idealismus heben den Erkenntnisprozeß genau soweit auf, wie sie idealistische Bestandteile festhalten, und stellen ihn teilweise, d. h. in denjenigen Grenzen wieder her, in denen sie dem transzendentalen Realismus bei sich Aufnahme gewährt haben, d. h. dualistisch geworden sind. Der transzendentale Realismus endlich stellt den Erkenntnisprozeß in seinem ganzen Umfang wieder her, nun aber auf theoretisch gesicherter Grundlage und im vollen Einklang zwischen dem, was er prinzipiell sein will, und dem, was er tatsächlich ist.

Mit der Selbstanpreisung einer monistischen Erkenntnistheorie um ihres Monismus willen ist es ähnlich, wie mit der Selbstanpreisung des kosmonomischen Monismus in der materialistischen und naturalistischen Weltanschauung*); beide sind grade nur insoweit monistisch, als sie einseitig sind und vor der Berücksichtigung der zugehörigen andern Seite die Augen schließen. Der angefeindete Dualismus dagegen ist es, der den in der Sache selbst begründeten gegensätzlichen Ansprüchen allseitig gerecht wird, und auf die wahre synthetische Überwindung der dualistischen Gegensätzlichkeit hinweist. —

*) Dieser kosmonomische Monismus behauptet bekanntlich, daß es nur eine mechanische, aber nicht eine mechanische und teleologische Gesetzmäßigkeit in der Welt gebe.

Der naive Realismus ist in ebenso naiver Weise Rationalismus. Ist er bewußter Rationalismus, so liegt die Naivität in der Erwartung, daß die Dinge an sich nach der Pfeife der menschlichen Vernunft tanzen sollen; ist er unbewußter Rationalismus, so liegt die Naivität in seinem Glauben, reiner Empirismus zu sein, während doch seine Erfahrung gar keine reine, sondern eine sehr unreine, d. h. durch und durch mit intellektuellen Zutaten versetzte ist. Der konsequente Idealismus ist entweder Positivismus oder Apriorismus. Im ersteren Falle will er über die „reine Erfahrung“ nicht hinausgehn und schneidet sich damit überhaupt jede Erfahrung ab; im andern Falle läßt er zwar die apriorischen intellektuellen Zutaten zur reinen Erfahrung als psychologisch notwendige Funktionen gelten, bestreitet ihnen aber jede Bedeutung jenseits der Bewußtseinssphäre und hebt damit die Möglichkeit der Erkenntnis ebenso wie der idealistische Positivismus auf. Der transzendentale Realismus unterscheidet die reine Erfahrung von den intellektuellen Zutaten, sieht aber sowohl in der reinen Erfahrung eine Hindeutung auf die Beschaffenheit ihrer transzendenten Ursache, als auch in der objektiven Nötigung zur Anwendung bestimmter intellektueller Zutaten einen Hinweis auf die logische Beschaffenheit der transzendenten Ursache der reinen Erfahrung, und demgemäß in dem Gesamtprodukte aus reiner Erfahrung und intellektuellen Zutaten einen adäquaten Bewußtseinsrepräsentanten des affizierenden Dinges an sich.

Der naive Realismus kennt nur eine einzige reale Welt, die von vielen Bewußtseinen wahrgenommen wird, wie wenn ein Guckkasten viele Löcher hätte, in die viele Augen gleichzeitig hineinschauen. Der konsequente Idealismus und der Solipsismus kennen nur eine einzige ideale Welt, den einen Bewußtseinstraum. Der immaterialistische Spiritualismus und die idealistische Monadologie kennen so viel Traumwelten oder subjektiv-ideale Erscheinungswelten, als Bewußtseine gegeben sind; die eine transzendente Geisterwelt oder spirituelle Monadenwelt, in der die vielen subjektiven Erscheinungswelten sich abspielen, ist noch nicht „reale Welt“ zu nennen, weil ihr mit der unbe-

wußten dynamischen Wirksamkeit aufeinander auch die Wirklichkeit, weil ihr mit dem wechselseitigen *influxus physicus* auch die Realität des Wirkens und Daseins noch fehlt. Der transzendentale Realismus, von dem die realistisch interpretierte Monadologie kaum noch zu unterscheiden ist, kennt eine einzige transzendent-reale Welt der Dinge an sich oder Monaden oder Individuen und daneben entsprechend viele subjektiv-ideale Erscheinungswelten, deren Inhalt und Veränderung durch den *influxus physicus* der einen transzendent-realen Welt auf jedes Bewußtseinssubjekt jederzeit bestimmt sind. Für jedes Individuum ist seine subjektive Erscheinungswelt das perspektivische Abbild und der seinem Bewußtsein angemessene Repräsentant der transzendent-realen Welt in ihrem jeweiligen Zustande. Für jedes Individuum hat deshalb seine subjektive Erscheinungswelt trotz ihrer subjektiven Idealität oder vielmehr grade wegen derselben zugleich eine transzendentale Realität, insofern sie auf die eine transzendent-reale Welt als deren Bewußtseinsrepräsentant bezogen wird.

Für den naiven Realismus ist jedes Wahrnehmungsobjekt *eo ipso* „transzendentes Objekt", wobei der Widerspruch dieser Begriffsverbindung eben unbemerkt bleibt. Für den transzendentalen Idealismus gibt sich zwar jedes Wahrnehmungsobjekt mit psychologischer Notwendigkeit zugleich als transzendentales Objekt, d. h. als Objekt von transzendentaler Realität; aber dieses Sichgeben ist eine unentrinnbare psychologische Illusion ohne jede Wahrheit. Für den transzendentalen Realismus gibt sich ebenfalls jedes Wahrnehmungsobjekt als transzendentales Objekt von transzendentaler Realität; aber diese transzendentale Beziehung des Objekts auf ein supponiertes transzendent-reales Ding an sich ist nun nicht mehr eine niederträchtige Prellerei unsrer Verstandeseinrichtung, sondern eine instinktive Intellektualfunktion von tiefinnerster Wahrheit.

Der naive Realismus glaubt, indem er seine Wahrnehmungsobjekte wahrnimmt, *eo ipso* unmittelbar die transzendente Welt der Dinge an sich zu erkennen. Der Idealismus glaubt, indem er seine Wahrnehmungsobjekte wahrnimmt, gar nichts zu erkennen; denn das Träumen eines illusorischen Traumes kann man doch unmöglich in irgendwelchem Sinne ein Erkennen nennen. Der transzendentale Realismus glaubt, indem er seine Wahrnehmungsobjekte wahrnimmt, mittelbar etwas von den Dingen an sich zu erkennen, auf die er jene als auf ihre transzendenten Ursachen transzendental bezieht. —

Der naive Realismus kennt nur eine transzendente Kausalität der Dinge an sich untereinander; aber da die Dinge an sich selbst zugleich als Wahrnehmungsobjekte angeschaut werden, so wird auch die Kausalität der Dinge an sich zugleich als eine Kausalität der Wahrnehmungsobjekte untereinander angeschaut. Wo das Transzendente und Immanente noch ungeschieden ist, muß auch transzendente und immanente Kausalität noch ungeschieden sein. Der konsequente Idealismus leugnet die transzendente Kausalität und läßt nur eine immanente Kausalität der Wahrnehmungsobjekte wie im Traume gelten, so daß der Unterschied von Kausalität und Vorstellungsassoziation wegfällt. Der inkonsequente Idealismus statuiert in vielen seiner Mischformen das Nebeneinanderherlaufen einer transzendenten und einer immanenten Kausalität, deren erstere den realistischen, deren letztere den idealistischen Mischungsbestandteilen entspricht. Durch diese Verwickelung in zwei konkurrierende Arten der Kausalität entsteht das Problem ihrer Vereinigung, das auf keine Weise lösbar ist und bei jeder Art von Lösungsversuch in Widersprüche führt. Der transzendentale Realismus endlich kennt nur eine transzendente Kausalität. Geht diese von äußeren Dingen an sich aus, so spiegelt sie sich im Bewußtsein als Wahrnehmungsablauf wider; geht sie vom inneren Dinge an sich oder vom eigenen Geiste und seinen unbewußten Funktionen aus, so spiegelt sie sich im Bewußtsein als Vorstellungsassoziation wider. Beide Widerspiegelungen kreuzen und verdrängen einander abwechselnd im Bewußtsein; keine von beiden aber enthält eine immanente Kausalität.

Der naive Realismus hat ganz recht in seinem Glauben, daß ich (als Ich an sich) mit den Dingen an sich der transzendent-realen Welt im Wechselverkehr durch transzendente Kausalität stehe, daß ich von diesen affiziert werde, und daß ich auch meinerseits durch mein auf sie gerichtetes Handeln in ihren Zuständen Veränderungen hervorbringe; er irrt nur darin, daß er die Dinge an sich selbst und mein Wirken auf sie unmittelbar wahrzunehmen glaubt, anstatt mittelbar durch die sie fürs Bewußtsein vertretenden Wahrnehmungsobjekte. Der konsequente transzendentale Idealismus leugnet mit der einen transzendent-

realen Welt auch meinen Verkehr mit ihr und setzt mein Handeln zu einem bloß geträumten herab. Der inkonsequente Idealismus macht meine subjektive Erscheinungswelt zu einem schlechthin unangemessenen Repräsentanten der einen spirituellen Welt von Menschen oder Monaden, und macht es unbegreiflich, wie ich mit Hilfe eines so unangemessenen Repräsentanten mich in dieser einen Welt zu orientieren und mein Handeln richtig auf die Geister oder Monaden zu lenken vermag. Der transzendentale Realismus endlich räumt auch diese Schwierigkeit beiseite, indem er alle subjektiven Erscheinungswelten zu angemessenen Repräsentanten der einen transzendent-realen Welt erhebt und so jedem Individuum die theoretische und praktische Orientierung in der gemeinsamen realen Welt vermittels seiner besonderen subjektiv-idealen Welt ermöglicht.

Der naive Realismus beschränkt die transzendente Kausalität der Dinge an sich auf diejenigen Einwirkungen, die mir Schmerz verursachen, leugnet aber eine solche bei der schmerzlosen Wahrnehmung. Der konsequente Idealismus läßt nicht nur die schmerzlose Wahrnehmung, sondern auch den Schmerz rein von innen heraus ohne Kausalität eines Dinges an sich entstehen. Der inkonsequente Idealismus, soweit er eine transzendente Kausalität anerkennt, läßt sowohl die Wahrnehmung als auch den Schmerz infolge von Einwirkungen des Dinges an sich entstehen, vermag aber keine gesetzmäßige Vermittelung für beides nachzuweisen. Erst der transzendente Realismus vermag durch seinen Anschluß an die naturwissenschaftliche Weltanschauung die gesetzmäßige Entstehung sowohl des Schmerzes als auch der schmerzlosen Empfindung aus der transzendenten Kausalität der Dinge an sich abzuleiten. Er zeigt, daß alle Wahrnehmungen aus Empfindungen aufgebaut sind, daß jede Empfindung eine wenn auch noch so geringfügige Beimischung von Lust und Unlust hat, und daß die anscheinend schmerzlose Empfindung ganz allmählich und mit fließendem Übergang in die Empfindung mit ausgeprägtem Schmerzcharakter hinüberleitet. Gilt demnach die transzendente Kausalität für den Schmerz, der immer eine bestimmte Empfindungsqualität hat, so muß sie auch für die Sinnesempfindung gelten, deren Lust- oder Unlustcharakter so schwach ist, daß er erst bei geschärfter Aufmerksamkeit bemerkt wird.

Der naive Realismus glaubt, daß ich in meiner Wahrnehmung der auf mich gerichteten Tätigkeit des Dinges an sich (z. B. des Schlagens) diejenige transzendente Kausalität selbst wahrnehme, die meinen Schmerz hervorruft, daß aber eine transzendente Kausalität des Dinges an sich, die meine schmerzlose Wahrnehmung hervorriefe, nicht existieren kann, weil ich keine wahrnehme, und weil, wenn sie existierte, sie auch von mir wahrgenommen werden müßte. Der konsequente Idealismus behauptet, daß ich auch beim Schmerz keine transzendente Kausalität wahrnehme und hat darin ganz recht. Der transzendentale Realismus behauptet, daß ich niemals etwas andres wahrnehme als meine Wahrnehmungsobjekte, d. h. als die Produkte meiner eignen Seelentätigkeit, also niemals die transzendente Kausalität, die mich unbewußterweise zu diesen unbewußten Produktionen veranlaßt. Aber er behauptet, daß ich logisch gezwungen bin, die transzendente Ursache h i n z u z u d e n k e n, und zwar diese transzendente Ursache als das Ding an sich aufzufassen, auf das ich das Wahrnehmungsobjekt transzendental beziehe. Solange ich in der naiv-realistischen Nichtunterscheidung von Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt befangen bin, kann ich das gar nicht; sobald ich aber diesen Unterschied einsehe, muß ich es. Sobald ich Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt unterscheide, muß ich sie entweder als Ursache und Wirkung aufeinander beziehen, oder ich habe überhaupt kein Recht mehr, sie aufeinander irgendwie zu beziehen. Erst die Supposition, daß das Ding an sich die transzendente Ursache meiner Wahrnehmung und daß die transzendente Ursache meiner Wahrnehmung das Ding an sich ist, berechtigt mich, ein Verhältnis zwischen d i e s e m Wahrnehmungsobjekt und d i e s e m Ding an sich zu knüpfen, und von der Beschaffenheit des ersteren Rückschlüsse auf die Beschaffenheit des letzteren zu ziehen. Die transzendente Kausalität zu meiner Empfindung hinzuzudenken, dazu fühle ich mich dadurch gezwungen, daß meine Empfindung etwas von mir nicht Gewolltes, mir Aufgezwungenes ist, daß ich sie als das Endglied einer Kollision zwischen einem fremden Willen und meinem eigenen Willen fühle. Es ist das Unterliegen meines Willens in dieser Kollision zweier Willen, das mich nötigt, logisch die transzendente Kausalität des fremden Willens anzuerkennen; es ist also das Gefühl des nicht gewollten Zwanges, was zur Anwendung der logischen Kategorie der Kausalität nötigt.

Ich fühle nicht unmittelbar den fremden Willen, sondern ich fühle unmittelbar nur den Zwang des Aufgedrungenen in meiner eigenen Subjektivität; ich schließe nur unbewußt auf einen fremden dynamischen Einfluß, wende also unbewußt die Kategorie der Kausalität im transzendentalen Sinne an. Ob diese Anwendung wahr oder illusorisch ist, bleibt offene Frage; ich weiß zunächst nur, daß ich durch meine geistige Organisation zu dieser transzendentalen Anwendung unausweichlich gezwungen bin, daß dieser auf das Gefühl der Willenskollision sich stützende Gebrauch der elementarste Fall, gleichsam das Urphänomen von allem transzendentalen Kategoriengebrauch ist, und daß alle übrigen Fälle von anderweitigem transzendentalen Kategoriengebrauch sich auf diesen als ihre unentbehrliche Voraussetzung stützen und ohne dieses Urphänomen in der Luft schweben würden. Es ist nicht genug, daß in meiner geistigen Organisation die Möglichkeit und der Drang zur Entfaltung von Kategorien liegt, sondern es gehört auch eine gewisse apriorische Verknüpfung dieses Entfaltungstriebes mit gewissen Merkmalen (Kategorialzeichen) dazu, damit die Entfaltung und Anwendung nicht willkürlich ins Blaue hinein stattfindet, sondern sinngemäß und wahr. Solche sollizitierende Gelegenheiten zur Entfaltung und Anwendung aller übrigen Kategorien liegen nur in dem Ergebnis der transzendentalen Anwendung der Kausalitätskategorie; für diese selbst aber liegt der Anreiz zur Entfaltung und Anwendung (oder das Kategorialzeichen) in dem gefühlten Zwang einer nicht gewollten Empfindung, Anschauung oder Wahrnehmung, der unwillkürlich und *a priori* als dynamischer Zwang eines fremden Willens gedeutet wird.

Trotz dieser praktischen Gewißheit bleibt die Anwendung der Kausalität auf die nicht gewollte Empfindung eine bloße Hypothese, die sich erst induktiv zu bewähren hat. Dies gilt sowohl für die Wahrheit des Verfahrens im allgemeinen, als auch für seine Zulässigkeit im besonderen Falle. Kinder, junge Tiere und Irrsinnige beziehen viele Empfindungen mit Unrecht auf äußere Ursachen, deren Ursachen tatsächlich in ihrem eigenen Organismus oder Gehirn liegen. Dies zeigt aber, daß die transzendentale Anwendung der Kausalität im Sinne einer äußeren Ursache das instinktiv Natürliche ist, und daß schon Erfahrung und Reflexion dazu gehört, um diese reflektorische Kausalprojektion zu inhibieren. —

Der naive Realismus hält alle Eigenschaften der Wahrnehmungsobjekte ohne weiteres für Eigenschaften der Dinge an sich. Der konsequente Idealismus erklärt es für unmöglich, daß irgendwelche Eigenschaft eines Wahrnehmungsobjekts zugleich Eigenschaft eines Dinges an sich sein könne. Der inkonsequente Idealismus läßt zuerst einige wenige Denkformen, dann alle Denkformen, weiterhin auch die Anschauungsform der Zeitlichkeit als Eigenschaften oder Seinsformen oder Wirkensformen der Dinge an sich gelten, und gibt schließlich auch ein Analogon der Anschauungsform der Räumlichkeit, das von dieser durch keine angebbare Differenz zu unterscheiden ist, als Eigenschaft der Welt der Dinge an sich zu. Der transzendentale Realismus läßt die Denk- und Anschauungsformen zugleich als Eigenschaften der Dinge an sich, ihres Daseins und Wirkens, gelten und sieht in den einfachen Sinnesempfindungen zwar nicht Eigenschaften der Dinge an sich, aber doch insofern angemessene Bewußtseinsrepräsentanten derselben, als sie die komplizierten raumzeitlichen Verhältnisse der transzendenten Ursachen durch ihre einfachen und abgekürzten qualitativen Wirkungen vertreten.

Der naive Realismus nimmt eine absolute Homogeneïtät zwischen Dingen an sich und den Wahrnehmungsobjekten an, der Idealismus eine absolute Heterogeneïtät; der transzendentale Realismus läßt sowohl der Gleichheit wie der Ungleichheit beider ihr Recht widerfahren. Er nimmt eine Gleichartigkeit zwischen beiden an, die genau so weit reicht, daß das Wahrnehmungsobjekt der adäquate Repräsentant des Dinges an sich sein kann.

Der naive Realismus hält das wahrgenommene Ding an sich für materiell im Sinne einer soliden Stofflichkeit, also für absolut heterogen im Vergleich mit dem wahrnehmenden Geist. (Selbst in dem Falle, daß der wahrnehmende Geist als ein Produkt des materiellen stofflichen Leibes angesehen wird, bleibt die Tatsache bestehen, daß der materielle, stoffliche Leib ein Produkt hervorbringt, das seiner Natur absolut heterogen ist). Der konsequente Idealismus läßt die absolute Heterogeneïtät des wahrnehmenden Geistes und des Dinges an sich, sofern von einem solchen die Rede sein darf, bestehen. Der inkonsequente Idealismus erst erkennt an, daß eine Gleichartigkeit zwischen den Dingen an sich und dem wahrnehmenden Geiste unausweichlich vorausgesetzt werden muß, wenn überhaupt von Wechselwirkung zwischen

ihnen die Rede sein können soll; aber er überspannt die Gleichartigkeit zunächst zur Gleichheit und läßt ihr erst in der Monadologie wieder einen weiteren Spielraum, so daß Dinge an sich höherer und niederer Stufen zulässig werden. Der transzendentale Realismus beschränkt die Gleichartigkeit der Dinge an sich und des wahrnehmenden Geistes auf das zur Ermöglichung der transzendenten Kausalität Unentbehrliche, d. h. auf Wille und Vorstellung oder dynamische Energie und immanente ideale Gesetzmäßigkeit.

Der naive Realismus sieht in den Wahrnehmungsobjekten einseitige Produkte der Dinge an sich, bei völliger Passivität des rezeptiven Bewußtseins. Der konsequente Idealismus, der Solipsismus und die übrigen die transzendente Kausalität leugnenden Formen des inkonsequenten Idealismus sehen in den Wahrnehmungsobjekten einseitige Produkte des Traumes oder der eigenen Seele bei gänzlicher Ausschaltung oder doch unbeteiligter Passivität der Dinge an sich. Diejenigen Formen des inkonsequenten Idealismus, die eine transzendente Kausalität zwar anerkennen, aber nur in Gestalt einer Halluzinationsübertragung oder magischen Willenswirkung, sehen in den Wahrnehmungsobjekten zwar schon Produkte aus der Aktion der Dinge an sich und der Reaktion der wahrnehmenden Seele, lassen aber noch immer keine Ähnlichkeit der Wahrnehmungsobjekte mit den korrespondierenden Dingen an sich zu und heben damit die Gesetzmäßigkeit dieser Korrespondenz und des Zusammenwirkens von Ding an sich und Seele auf. Der transzendentale Realismus sieht ebenfalls die Wahrnehmungsobjekte als Produkte eines ständigen, reaktiven Faktors (der eigenen Seele) und eines wechselnden, aktiven, sollizitierenden oder affizierenden Faktors (des Dinges an sich) an, gewinnt aber in der Ähnlichkeit, die die raumzeitliche Reproduktion fürs Bewußtsein mit dem raumzeitlichen Ding an sich erlangt, ein gesetzmäßiges Band, das grade dieses Wahrnehmungsobjekt mit grade diesem Ding an sich verknüpft, so daß nun mit Recht ersteres der immanente Repräsentant des letzteren und letzteres das transzendente Korrelat des ersteren heißen darf. —

Der naive Realismus verstößt darin gegen die naturwissenschaftliche Weltansicht, daß er die sinnlichen Qualitäten für Eigenschaften der Dinge an sich hält, anstatt für einfache qualitative Symbole komplizierter quantitativer Verhältnisse, und daß er die Dinge an sich wahrzunehmen glaubt, statt der psychischen Reaktionen, die durch eine lange physikalische und physiologische Kausalkette von jenen hervorgerufen werden. Der Idealismus verstößt in allen seinen Formen mit Ausnahme der realistischen Monadologie gegen die naturwissenschaftliche Weltansicht; denn er setzt die naturwissenschaftlichen Hypothesen, Theorien und Erklärungsversuche von begrifflichen Widerspiegelungen des transzendent-realen Sachverhalts zu psychologisch notwendigen Illusionen ohne jeden Schimmer einer transzendentalen Wahrheit herab. Der transzendentale Realismus ist der einzige von allen diesen erkenntnistheoretischen Standpunkten, der der naturwissenschaftlichen Weltansicht nicht widerspricht, sondern ihr innerhalb seiner den Platz eines berechtigten Hypothesenkomplexes anweisen kann. Nur diejenige realistische Monadologie, die sich bloß noch nominell von dem transzendentalen Realismus unterscheiden will, ohne einen wirklichen Unterschied angeben zu können, nur diese ist ebenfalls imstande, die Philosophie mit der Naturwissenschaft zu versöhnen; aber sie ist es nur darum und insofern, weil und als ihre angeblichen Reste von transzendentalem Idealismus eine ohnmächtige Velleität sind.

Der naive Realismus kennt wohl eine aufsteigende Entwickelung der Sinneswerkzeuge und ihrer Wahrnehmungsschärfe; er kennt auch eine aufsteigende Entwickelung des Erkenntnisvermögens in bezug auf die Erschließung der nicht wahrgenommenen Teile der Welt aus den wahrgenommenen. Aber was er seiner Natur nach nicht kennen kann, ist eine aufsteigende Entwickelung des Erkenntnisvermögens in bezug auf die Wahrnehmung als solche; denn für ihn ist ja die Wahrnehmung etwas rein Rezeptives und Passives, wobei der Geist sich nur an die Dinge hinzugeben hat, und jeder Versuch einer Aktivität des Geistes innerhalb der Wahrnehmung könnte nur zu einer Entstellung und Fälschung derselben führen. Eine Anpassung des Erkennens an die Welt kann also hier nur einerseits in bezug auf die Sinnestätigkeit, anderseits in bezug auf die über die Wahrnehmung hinausgehende Verstandestätigkeit stattfinden. Im konsequenten Idealismus, der die Zeitlichkeit für illusorisch erklärt, kann überhaupt von einer Entwickelung, die die Realität des Zeitablaufs voraussetzt, keine Rede sein; wenn aber doch, so könnte es

sich höchstens um eine Steigerung des Lebenstraumes von innen heraus handeln, was dann eine Verlebendigung und Bereicherung des Trauminhalts oder der Scheinwelt zur Folge haben könnte. Die Welt muß sich auf diesem Standpunkt stets dem Erkennen anpassen, aber nicht umgekehrt. Im transzendentalen Realismus findet eine aufsteigende Entwickelung des Erkenntnisvermögens durch Anpassung an die Welt nicht nur in bezug auf die Sinnestätigkeit und die über die Wahrnehmung hinausgehende Verstandestätigkeit statt, sondern auch in bezug auf diejenigen Intellektualfunktionen, die aus dem ursprünglichen Empfindungsmaterial die Wahrnehmung formieren, projizieren und aufbauen. Das Ergebnis dieser aufsteigenden Entwickelung im Tierreich durch generationenweise gehäufte und vererbte Anpassung muß aber notwendig eine wachsende Adäquatheit des repräsentativen Bewußtseinsinhalts an die transzendent-reale Welt sein. Insbesondere die Denk- und Anschauungsformen, auf denen die Adäquatheit der Bewußtseinsrepräsentanten an die Dinge an sich in erster Reihe beruhen soll, müssen auf diesem Wege der Anpassung und Vererbung sich entwickelt haben. Wenn aber diese Annahme richtig ist, so gewährt sie auch rückwärts der Zuversicht eine mächtige Stütze, daß diese Denk- und Anschauungsformen, weil sie Anpassungsresultate sind, auch den durch sie zu erkennenden Dingen an sich adäquat sein werden.

Der naive Realismus kennt nur Daseinsformen, keine spezifischen Bewußtseinsformen; sondern das Bewußtsein nimmt bei der Wahrnehmung der Dinge an sich mit ihrem Inhalt zugleich auch ihre Daseinsformen in sich herein. Der konsequente Idealismus kennt nur Bewußtseinsformen, keine vom Bewußtsein unabhängigen Daseinsformen; er kennt ein Dasein nur von Bewußtseins Gnaden, ein Sein nur als Inhalt des Bewußtseins, also auch Seinsformen nur als die Formen, die der Inhalt des Bewußtseins an sich trägt. Der transzendentale Realismus, der als der einzige unter diesen drei Standpunkten eine dualistische Erkenntnistheorie besitzt, ist auch der einzige, der nebeneinander herlaufende Daseins- und Bewußtseinsformen anzunehmen vermag. Soll nun aber der metaphysische Monismus kein abstrakter, sondern ein konkreter Monismus sein, so muß Dasein und Bewußtsein, jedes seinen eigenen Inhalt und seine eigenen Formen haben, weil sonst die abstrakte Einheit an Stelle der konkreten (d. h. die Mannigfaltigkeit synthetisch in sich verknüpfenden) Einheit träte. In der Mannigfaltigkeit der primären und sekundären äußeren und inneren, transzendenten und immanenten, objektiv-realen und subjektiv-idealen Erscheinung des all-einen Wesens muß sich nun aber die Einheit des Ursprungs notwendig behaupten; das ist der tiefere Sinn der Identitätsphilosophie. Wenn es dieselben Funktionen des absoluten Willens und der absoluten Vernunft sind, die beide Arten der Erscheinung setzen, so müssen auch die gleichen Formen in beiden sich herausbilden, so muß die Konformität der den Erscheinungsgehalt bestimmenden Vernunft im Dasein wie im Bewußtsein zum Durchbruch gelangen.

Weil die transzendent-reale Erscheinung die primäre ist, die immanent-ideale aber die sekundäre, so muß auch die letztere sich nach der ersteren richten, nicht umgekehrt. Aber diese Anpassung der Bewußtseinsformen an die Daseinsformen ist keine mechanische, vernunftlose, sondern eine durchweg vernunftgeleitete, teleologische. Es ist die Idee, die den Seinsgehalt der Dinge an sich bestimmt, und die Idee, die den Bewußtseinsinhalt bestimmt. Es ist der Wille oder die Kraft im Dinge an sich, was auf das Ich an sich wirkt, und es ist der Wille im Ich an sich, der die Kollision des fremden Willens mit sich selbst fühlt und damit die fremde Realität anerkennt, die ihm erst den Schlüssel zum Verständnis seiner eignen Realität in die Hand gibt. Es ist der idee-erfüllte Wille im Ding an sich, was der idee-erfüllte Wille im Ich an sich als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein wiedererkennt. Es sind die vernünftigen Formen der Selbstentfaltung der Idee im Dinge an sich, die das Ich an sich vermittels der vernünftigen Formen der Selbstentfaltung der Idee in seinem Bewußtsein nachzubilden hat. Wenn der konkrete Monismus und die Identitätsphilosophie eine metaphysische Wahrheit sind, so muß die Konformität von Dasein und Bewußtsein als ihr notwendiger Ausfluß anerkannt werden; d. h. die Identität der Daseinsformen und Bewußtseinsformen ist eine Konsequenz der Identitätsphilosophie, und die allmähliche Entwickelung des Erkenntnisvermögens im Wege der Anpassung an das Dasein ist nur der natürliche Vermittelungsweg für diese metaphysische Notwendigkeit.

Wenn die gesetzmäßige Naturordnung zugleich eine teleologische Weltordnung einschließt und realisiert, so muß der Zweck

des Daseins im Bewußtsein gesucht werden, so ist die Summe der subjektiven Erscheinungswelten etwas Höheres und Reicheres als die eine transzendent-reale Erscheinungswelt. Dann ist die Anpassung des Bewußtseins an das Dasein, die Konformität der Vernunft in beiden und die resultierende Identität der Daseins- und Bewußtseinsformen nur ein Mittel zur Potenzierung der Erscheinungswelt. Von dieser Potenzierung der transzendent-realen Erscheinung in der subjektiv-idealen Sphäre hat der naive Realismus keine Ahnung, weil er beide identifiziert; er versäumt aber auch nichts dabei, weil er bei seiner Konfusion beider Sphären doch sowohl die gesetzmäßige kausale Naturordnung als auch die teleologische Weltordnung festzuhalten vermag. Der transzendentale Idealismus hat ebenfalls keine Ahnung von jener Potenzierung, weil er die transzendent-reale Erscheinungswelt leugnet; er versäumt dabei aber alles, weil ihm die Möglichkeit sowohl der gesetzmäßigen kausalen Naturordnung als auch der teleologischen Weltordnung damit abhanden kommt. Die teleologische Weltordnung aber ist es, die sich im Lichte des sittlichen Bewußtseins als sittliche Weltordnung, im Lichte des religiösen Bewußtseins als religiöse Heilsordnung darstellt; mit der ersteren werden auch die beiden letzteren hinfällig. Nur in dem Maße als der Idealismus inkonsequent wird, d. h. sich mit transzendental-realistischen Bestandteilen durchsetzt, vermag er auch die gesetzmäßige kausale Naturordnung, die teleologische und die sittliche Weltordnung und die religiöse Heilsordnung wieder zu restituieren, wie dies oben des näheren dargelegt ist. —

Wo wir auch die Hebel ansetzen mögen, überall erscheint der transzendentale Realismus als eine unerläßliche Forderung, ohne deren Erfüllung unser gesamtes theoretisches und praktisches Verhalten widersinnig würde. Von jedem Punkte unsres Geisteslebens aus erscheint das Gegenteil des transzendentalen Realismus, wenn nicht auf den ersten Blick, so doch in seinen wohldurchdachten Konsequenzen absurd, und dieser selbst als *conditio sine qua non* der Selbstgewißheit unsres Bewußtseins, d. h. als Postulat. Das Postulat schließt auf jedem Punkte den deduktiven indirekten Beweis der Wahrheit des Postulierten durch die *reductio ad absurdum* des Gegenteils und die induktive Bewährung des Postulierten als einer Hypothese von ausreichendem

Erklärungswert für das jeweilig in Frage stehende Gebiet in sich. Ein Postulat, das von einem einseitigen Gebiete aus (z. B. bloß vom logischen, oder bloß vom sittlichen Bewußtsein aus) aufgestellt wird, gleicht einem Gebäude, das auf einem Punkte ruht; es hat bloß labiles Gleichgewicht. Ein Postulat, das immer und überall sich als Postulat erweist, von wo man auch mit der Betrachtung ausgehen möge, ein solches Postulat genießt die bestmögliche Fundierung, die eine Hypothese überhaupt haben kann.

Der transzendentale Realismus ist und bleibt, wissenschaftlich betrachtet, eine bloße Hypothese und wird trotz seiner praktischen Gewißheit niemals zu einer absoluten theoretischen Gewißheit. Insoweit behält also der Skeptizismus noch einen letzten Schlupfwinkel offen; denn es wäre ja doch möglich, daß der reine Unsinn des absoluten Illusionismus gegen den scheinbaren Sinn einer harmonischen Übereinstimmung aller Erkenntnisgebiete und Lebenssphären auf Grund des transzendentalen Realismus im Rechte wäre. Aber mit dem Zusammenstimmen aller Gebiete in dem Postulat des transzendentalen Realismus verliert dieser skeptische Schlupfwinkel jede wissenschaftliche Bedeutung und wird zum leeren Gedankenspiel mit einer sinnlosen abstrakten Seins-Möglichkeit, die nicht einmal widerspruchslose Denkmöglichkeit ist. Mit andern Worten, das theoretische Gewicht oder die Wahrscheinlichkeit dieses letzten skeptischen Einwandes wird $= \frac{1}{\infty}$, und damit wird die Wahrscheinlichkeit der Hypothese des transzendentalen Realismus, wenn auch nicht $= 1$, so doch $= 1 - \frac{1}{\infty}$, d. h. zu einer an die Gewißheit grenzenden, von ihr nur noch begrifflich, aber nicht mehr tatsächlich unterscheidbaren. Mehr kann keine Erkenntnis beanspruchen, mehr kann keine leisten. Wo der Erkenntnistrieb sich nur mit absoluter Gewißheit zufrieden geben will, und jedes begriffliche Minus verschmäht, als ob es gar keine Erkenntnis wäre, da schießt er über die allem endlichen, individuellen, bewußten, dualistischen Erkennen naturgemäß gesteckten Grenzen hinaus und will die absolute Erkenntnis Gottes in das enge Hirn des Menschen hineintrichtern. Wo die Erkenntnis dieses Ziel erreicht zu haben vorgibt, da hat sie den Sprung vom Erhabenen ins Lächerliche schon

hinter sich, und der Skeptizismus erscheint mit Recht auf der geschichtlichen Bühne, um seines Amtes zu walten. —

Ich fasse zum Schluß noch einmal die wichtigsten Gesichtspunkte, die zur Begründung des transzendentalen Realismus in dem soeben erläuterten Sinne beitragen, kurz zusammen.

1. Der transzendentale Realismus ist ein Postulat des instinktiven sinnlichen Bewußtseins. Zunächst postuliert dieses nur eine Realität der Wahrnehmungsobjekte in irgendeinem vom Wahrnehmungsakt unabhängigen Sinne; sobald aber die Unhaltbarkeit des naiven Realismus nachgewiesen und eingesehen ist, bleibt der transzendentale als einzig möglicher Inhalt des Postulats übrig. Dieses instinktive sinnliche Bewußtsein ist selbst abgekürztes Ergebnis einer Reihe vorausgehender Faktoren, die als solche für das Bewußtsein erloschen sind, aber durch Reflexion wiedererweckt werden können.

2. Die transzendente Kausalität eines transzendent-realen Dinges an sich ist ein Postulat des Zwangsgefühles, das dem Wahrnehmenden durch die nicht gewollte und doch unabweislich sich aufdrängende Wahrnehmung erregt wird, so daß er den von einer fremden Willensmacht oder Kraft auf seinen Willen geübten Zwang, den er nur logisch supponiert, unmittelbar zu fühlen glaubt.

3. Die transzendentale Geltung der Kategorien ist ein Postulat des logischen Bewußtseins oder des „Selbstvertrauens der Vernunft". Der Mensch ist durch seine geistige Organisation genötigt, die Kategorien fortwährend im transzendentalen Sinne und nur in diesem anzuwenden; wenn dies eine illusorische Tätigkeit wäre, so wäre seine vermeintliche Vernunft eine bloße Prellerei der Natur, eine reine Unvernunft, die sich selbst den Schein der Vernunft vorgaukelt.

4. Der transzendentale Realismus ist ein Postulat des naturwissenschaftlichen Bewußtseins, da eine gesetzmäßige kausale Naturordnung nur auf seiner Grundlage denkbar ist. Alle Erklärungsversuche, Hypothesen und Theorien der Naturwissenschaften wären ohne diese Grundlage nicht nur ein müßiges, illusorisches Gedankenspiel, sondern ein sich selbst widersprechendes Gewebe absurder Gedanken (vgl. oben S. 48—50).

5. Der transzendentale Realismus ist ein Postulat des teleologischen Bewußtseins, d. h. der instinktiven Überzeugung, daß irgendwelcher Sinn und Zweck in der Welteinrichtung und im

Weltprozeß liegen müsse, und daß die Frage „Wozu?" ebenso berechtigt sein müsse wie die Frage „Warum?". Da aber eine teleologische Weltordnung nur auf Grund einer gesetzmäßigen Naturordnung möglich ist, und da der transzendentale Idealismus dem Zweck ebenso wie der Gesetzmäßigkeit den Boden entzieht, so kann nur der transzendentale Realismus diesem Bedürfnis des Geistes genügen.

6. Der transzendentale Realismus ist ein Postulat des sittlichen Bewußtseins. Den Wahrnehmungsobjekten muß grade so weit transzendentale Realität zukommen, als sie Objekte sittlicher Beziehungen sind, sei es nun, daß diese mit der Menschheit abgeschlossen sind oder sich auf alle empfindenden Lebewesen erstrecken.

7. Der transzendentale Realismus ist ein Postulat des religiösen Bewußtseins, unmittelbar in bezug auf die transzendentale Realität der Gottesvorstellung, mittelbar auch in bezug auf die Objekte der sittlichen Beziehungen, die vom religiösen Bewußtsein ihre tiefere Grundlegung und Weihe erhalten.

8. Der transzendentale Realismus ist eine Konsequenz der genetischen Weltanschauung, nach der die Formen des Bewußtseinsinhalts aus der Anpassung der Erkenntnisfunktion an die transzendent-reale Welt hervorgegangen sind und deshalb in ihrem Ergebnis den Daseinsformen adäquat sein müssen.

9. Der transzendentale Realismus ist eine Konsequenz der konkret-monistischen Identitätsphilosophie, nach der zwar das all-Eine Wesen bei seiner Manifestation sich in Dasein und Bewußtsein, äußere und innere, reale und ideale Erscheinung gespalten hat, aber in beiden Sphären die gleichen Attribute (Wille und Idee) betätigt, den Erscheinungsinhalt nach dem gleichen Formalprinzip der Vernunft bestimmt und deshalb auch in beiden Erscheinungssphären zu gleichen Erscheinungsformen gelangen muß.
